CĂILE TEOLOGIEI RUSE
Partea II

s

Volumul şase

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cărturar aflat în vizită la Şcoala Teologică Andover Newton

Büchervertriebsansalt
Postfacht 461, FL 9490 Vaduz, Europa
[Agent de vânzări exclusiv Cărţile notabil şi cele Academice
P.O. Box 470, Belmont, MA USA 02178
Căile teologiei ruse

Partea a doua

Cuprins

Introducere
Prefaţa autorului
Prefaţa editorului
Capitolul şase – Deşteptarea filosofică

I. Naşterea filosofiei ruse
I. Crearea unei conştiinţe teologice

II. „Iubitorii de Înţelepciune” şi „cercurile” din Moscova
III. Chaadaev şi oamenii din 1840
IV. Ivan Kirevschi
V. N.V. Gogol
VI. A.S. Homiakov – „Cavalerul Ortodoxiei”
VII. Întregul organic şi cel dialectic: Samarin şi Homiakov
VIII. „Construcţia în deşert” – nihilismul rus din anii 1860
IX. Istorie şi viaţa sfântă
X. Negaţie şi întoarcere
XI. N.F. Fedorov: Cauza comună
XII. Concluzii

Capitolul şapte – Şcoala istorică

I Biserica şi marile reforme
II Jurnalismul ecclesiastic
III Dezbaterea cu privire la Askocenschi Bukharev
IV Biblia rusă
V Reforma şcolilor ecclesiale
VI Istorie şi conştiinţă de sine bisericească
VII Dogma: Înţelesul Istoriei Bisericii
VIII Idealul vieţii duhovniceşti
IX Lev Tolstoi – un sectar educat
X Interdicţia chestionării
XI. Teologia „monismului moral”
XII Maxim Mateevici Tareev
XIII. Moralismul teologic al lui Victor Nesmelov
XIV. Concluzie

Capitolul opt – În ajun

I. Un sfârşit şi un început
II. Calea seductivă a lui Vladimir Soloviov
III. Întâlnirile filosofico-religioase de la Sank Petersburg

IV. Problema reformelor
V. Religia în filosofie şi artă
VI. Filosofia religioasă din decada de mai înainte de război
VII. Sfârşitul epocii petrine

Capitolul nouă – Legături şi pauze

I. Iresponsabilitatea în duhul naţional
II. Schisma între intelectualitate şi popor
III. Ruptura cu tradiţia patristică
IV. Adevărurile Ortodoxiei
V. O nouă epocă a Teologiei
VI. Datoria Ortodoxiei

CĂILE TEOLOGIEI RUSE: O LUCRARE DE NECESITATE ŞI REFERINŢĂ INFORMAŢIONALĂ, EDUCAŢIONALĂ ŞI ACADEMICĂ PENTRU STRUCTURAREA STUDIILOR TEOLOGICE DE SPECIALITATE ROMÂNEŞTI

Acest al doilea volum al *Căilor teologiei ruse* se adresează în special în privinţa aspectului filosofic al facerii unei mentalităţi şi gândiri teologice ruseşti. Naşterea unei naţiuni, a unui popor sau a unei etnii nu poate evita aspectul deplin al naşterii unei filosofii care să meargă în pas concomitent cu această *facere* sau să sufere într-un anume fel durerile acestei naşteri. Unii vorbesc chiar şi de o filosofie naţională care se imprimă caracterului general al spiritualităţii şi vieţii teologice ruseşti. Aspectul filosofic al mentalităţii teologice ruseşti este guvernat de crearea unui sistem şi a unei metodologii teologice. O metodologie educaţională şi academică trebuie şi ea nuanţată, supusă unor teste de rigoare şi numai aşa vom putea să ne dăm seama dacă ea este viabilă şi capabilă de a transmite o anumită încărcătură de profunzime şi dacă poate aduce cu sine profunzime.

Deducţiile şi concluziile teologice prezentate aici au un profund caracter filosofic. Nu putem evita importanţa filosofiei şi a înclinaţilor filosofice în facerea unei etnii sau a naţiunii. În cazul de faţă este vorba de cea rusească. Etniile sau denumirea de etnie, este extrem de diversificată şi o putem cunoaşte numai în măsura în care etnia ne devine transparentă şi deplină. Mai multă lume consideră că aspectul formal politic al actului naşterii unui popor este mult mai important. La fel de important este şi actul definitivării naţionale sau a procesului de finalizare, cum ar fi cazul ruşilor. Autorul de faţă ţine să ne demonstreze că aspectul filosofic este mult mai important şi mai determinant decât cel social, politic, cultural şi regional. Dezideratele cele mai profunde şi ultime ale Rusiei, ca realitate istorică, a fost de a avea o Biserică Ortodoxă care să aibă profunzime şi care să fie capabilă să îl pună pe om într-o legătură vie cu Dumnezeu prin intermediul unei preoţii (sau sacerdoţiu) care să ştie destul de eficace să trateze probleme legate de nevoile sufleteşti şi duhovniceşti ale credincioşilor. Acest lucru nu ştim dacă s-a realizat deplin. Nădăjduim că el v-a fi realizat cumva la un anumit moment din cursul realităţilor progresive ale cronologiei timpului. Rusia a încercat îngemănarea unică a unei spiritualităţi şi a unei credincioşii faţă de tradiţie şi rolul ei sacru în lumea europeană pare să fie o sinteză unică. Astfel, acest volum ne oferă un anumit fel de radiografie şi diagnoză a perioadei cruciale din istoria dezvoltării culturale, filosofice şi teologice ruseşti: veacul sau timpul domniei ţarise. Acest veac istoric merge mână în mână cu viaţa duhovnicească. Din câte se pare şi ce este relevant aici, este că autorul a resimţit mutual discrepanţa a ceea ce a fost şi a ceea ce s-a pierdut. Din nefericire veacul comunist sau timpul comunist nu a urmărit deloc acest important aspect al duhovnicescului. Nu se credea că mai există sau ar mai putea exista ceva dincolo de această viaţă şi mesajul evanghelic era redus la tăcere sau pus în surdină chiar prin forţă, uneori, din câte a demonstrat-o crunta realitate prin cele mai crude metode. Omul de rând

şi familia lui era educat încă de pe băncile şcolare şi i se impunea să creadă că totul se reduce aici la această viaţă, la aspectele biologice, la cele geografice şi la cele materiale. Probabil din acest motiv se vorbeşte astăzi de o „prăbuşire” a unui sistem politic ca cel care a fost creat şi care a guvernat Rusia din 1917 până în 1989. A fost după estimările multora o lungă şi crâncenă perioadă. Rândurile de faţă sunt o tristă mărturie a ceea ce a fost, a acelui dincolo de cuvinte tragic teologic rusesc tăcut, supus represiunii şi întunericului. Faptul că statul organizat şi administrat de o ideologie comunistă (în mai toate domeniile umanului) nu a luat în considerare şi a neglijat deliberat raportul teologic şi cel religios al omului faţă de marile probleme ale vieţii a creat o aşa numită filosofie atee, o filosofie a negaţiei şi a nihilismului. O filosofie lipsită de simţul transcendentului sau a transcendenţei, o filosofie materială şi grosieră din câte a dovedit-o cursul evenimentelor. Omul simplu era redus la un simplu dialog cu Dumnezeu, fără să fie încurajate şi restul formelor de evlavie şi cinstire sacramentală: taine, icoane, cultul sfinţilor şi a maicii Domnului. S-a încercat într-un fel sau altul desfiinţarea Bisericii şi a prezenţei ei sau am putea spune anihilarea ei şi a mesajului ei general. Participarea euharistică era considerată un fel de iluzie utopică, trupul real hristic era ceva care din nefericire trebuia oprimat.

Ecclesiologia bisericească nu poate evita această mare negaţie care a reprezentat-o „supresiunea ideologică sovietică” asupra sferei bisericeşti şi în special asupra unei administraţii eficente a sacramentelor şi tainelor Bisericii. Sfintele Taine ale Bisericii de Răsărit după cum au fost ele administrate de Biserica Ortodoxă Rusă şi de cea greacă, credem că sunt deplinătatea încorporării liturgice a credinciosului şi manifestarea unei vieţi creştin ortodoxe exemplare. Nu putem filosofa sau specula gratuit cu privire la partea văzută a lucrării Bisericii din lume, dar totuşi ne putem exprima anumite puncte de vedere cu privire la modul în care diferite practici regionale au administrat aceste modalităţi de transmitere a harului lui

Dumnezeu. Ceea ce autorul acestor rânduri ţine să ne arate este o analiză detaliată a tuturor aspectelor greutăţii vieţii bisericeşti din Rusia, dificultăţile şi marile încercări cu care s-a confruntat Ortodoxia în această ţară şi în delimitările ei culturale. Numai o analiză rece şi lipsită de subiectivitate ne-ar putea oferii un răspuns la toate aceste dificultăţi majore care ne permit să analizăm sfera de influenţă rusească, care în niciun caz nu trebuie neglijată sau privită superficial. Ortodoxia în cursul ei istoric s-a lovit de mai multe încercări şi dificultăţi în încercarea de a se îngemăna şi a îşi găsii un loc în spaţiul rus. Din nefericire a existat o tristă luptă între mediul politic rusesc şi cel teologic: vederea lui Dumnezeu ca absenţă, ca lipsă directă din sfera convieţuirii sacramentale a omului a dus la un fel de ateism care îi nega lui Dumnezeu orice implicaţie directă în lumea seculară. Nu s-a mai crezut în învierea morţilor. Din câte se pare locul lui Dumnezeu a fost substituit în sens derogatoriu de anumite personalităţi, de anumite „mentalităţi” politice (cum ar fi tristul caz istoric al lui Vladimir Ilici Stalin) care aveau pretinsa pretenţie că pot da un răspuns exhaustiv şi totalitar la toate nevoile inerente vieţii omului simplu. Nu se mai credea că se poate realiza un fel de vieţuire creştină simplă, paşnică, tihnită, după cum a fost ea realizată mai înainte de instaurarea unui regim abuziv. Consecinţele în plan teologic se pare că au fost şi ele catastrofale. Le poate resimţii orice persoană sensibilă care şi-a cultivat un anumit nivel de delicateţe duhovnicească. Sfera monahalului, a vieţii ascetice a fost înlocuită abuziv cu un mod de viaţă de timp extrem comunist şi negativ, culminând din nefericire cu marile abuzuri ale perioadei staliniste. Defectele impuse ale unei astfel de ideologii care au marcat profund umanul au fost reducerea omului la stadiul de o simplă unealtă a unui agregat politic nefast şi totalitar, îndobitocirea generală a maselor şi tansformarea lor în simple instrumente de vehiculare a unei ideologii sucumbate pe bazele şi pe premisele unui sistem de conducere lipsit de umanitate.

Nimic nu ne poate oferii o imagine mai plastică a acestei crize profunde din evoluţia umanului. Niciun stat nu poate conferii integritate supuşilor lui, dacă este permisibil să ne exprimăm în acest sens prin simplele delimitaţi categoriale şi doctrinare a ale unor maşinaţii ieftine. Nu putem spune nimic în acest sens şi nici nu credem că ar fi necesar să mai adăugăm ceva spre a ne face pledoaria concludentă. Ne vine greu să ne dăm seama cum a fost posibil ca după ce au avut loc atât de multe trăiri pe bazele Ortodoxiei tradiţionale mai în toate domeniile şi specificităţile ştiinţifice ele să fie dintr-o dată sistate brusc şi cu atâta cruzime după cum se pare că a dovedi-o realitatea istorică concretă. Transcendentul a fost dintr-o dată redus la nimic şi nu s-a mai putut face nimic în acest sens. Totul a devenit şters, pal, opac şi viaţa parcă şi-a pierdut substanţa şi calitatea ei temerară cu care a fost înzestrată încă de la început. Am fi acceptat şi ar fi fost ceva de înţeles dacă această schimbare s-ar fi redus numai la simplă mutaţie de regim şi de guvernare politică. Din nefericire a fost influenţată viaţa şi dinamica lumii şi a profunzimii duhovniceşti. Fără ea niciun crez sau ideologie nu poate rezista strategic pe termen lung.

Prezenta traducere este menită să ne arate şi să ne redea importanţa deplină pe care a avut-o spiritualitatea filosofică rusă şi modul ei de interpretare adecvat în şcolile ecclesiastice ruseşti. Seminaristul şi studentul în teologie o v-a putea interpreta cât se poate mai nuanţat după ce eventual a trecut şi el prin filtrul unei astfel de educaţii şi structurări teologice. Structurarea şi planul educaţional rusesc este cât se poate de bine întemeiat şi făcut accesibil celui care voieşte să aprofundeze o tematică bine stabilită şi destul de profundă în privinţa temeiniciei unei astfel de reacţii preliminare de prerechizită teologică. Rândurile de faţă sunt o analiză profundă la adresa complexului reprezentat de ceea ce noi denumim prin uman. Umanul nu trebuie să devină în termeni ortodocşi un fel de „umanism” lipsit de teologie. Teologia este cea care îl poate pune pe om într-un raport ştiinţific de legătură prin

rugăciune cu Dumnezeu. Religia este un fel de sens mai larg al acestui raport. Teologicul este ceva mult mai nuanţat, mai precis şi mai exact. În alte cuvinte, am putea spune că teologicul este miezul a ceea ce noi denumim ca fenomen sau fenomenologie religioasă. Teologicul este „numenalul" religios sau mai bine spus chintesenţa experienţei religioase. Religiosul sau expresia tipică de „a fi religios," poate fi considerată un fel de tipologie aleatorie a acestui aspect tematic general. În sens larg, teologicul este sfara a ceea ce noi numim doctrină teologică dar nu îndoctrinare. Din câte se pare Dumnezeu nu voieşte o îndoctrinare forţată a omului şi premizele abuzive ale acestui fel de proceduri. Mai mult decât orice putem avea o experienţă directă a lui Dumnezeu şi a intimităţii cu El prin rugăciune.

Radu Teodorescu

Prefaţa autorului

Această carte a fost concepută ca un experiment în sinteza istorică, ca un experiment al istoriei gândirii ruse. Începând cu o sinteză, încă din zile tinereţii mele, au venit anii analizei mele, mulţi ani de citire şi reflecţie înceată. Pentru mine soarta trecută a teologiei ruse a fost întotdeauna mai mult o istorie a unei contemporaneităţi creative în care a trebuit să mă găsesc pe mine însumi. Imparţialitatea istorică nu este violată în acest fel. Imparţialitatea nu însemnă ne-participare. Nu este indiferentă şi nici refuzul de a face o evaluare. Istoricul nu trebuie niciodată să uite că el studiază şi descrie tragedia creativă a vieţii umane. El nu trebuie să uite acest lucru. O istorie fără prejudiciu nu a existat şi nici nu v-a exista vreodată.

Studiind trecutul rusesc m-a dus la convingerea şi m-a întărit în acea că în zilele noastre un teolog rus nu poate decât să îşi găsească pentru sine adevărata măsură şi sursa vie a unei inspiraţii creative în tradiţia patristică. Sunt convins că pauza intelectuală de patristică şi

bizantinism a fost principala cauză a tuturor întreruperilor şi eşecurilor dezvoltări Rusiei. Istoria acestor eşecuri este povestită în această carte. Toate împlinirile genuine ale teologiei ruse au fost întotdeauna legate cu o întoarcere creativă la sursele patristice. Faptul că această cale îngustă a teologiei patristice este descoperită cu o claritate particulară în perspectiva istorică. Totuşi întoarcerea la părinţi nu trebuie să fie numai intelectuală sau istorică, trebui să fie o întoarcere în duh şi rugăciune, o restaurare vie şi creativă la plinătatatea Bisericii în întregimea tradiţiei sale sacre.

Ni s-a dat să trăim într-o epocă a unei deşteptări teologice despre care s-a vorbit în toată lumea creştină. Este timpul să reexaminăm şi să reamintim cu mare atenţie de lecţiile crude şi neinspirate ale trecutului. O deşteptare genuină poate începe numai atunci când răspunsurile dar şi problematizările sunt auzite în trecut şi în prezent. Puterea inepuizabilă a tradiţiei patristice în teologie este încă definită de faptul că teologia a fost o problemă de viaţă pentru Sfinţii Părinţi, o încercare duhovnicească (*podvig*), o mărturisire de credinţă, o rezoluţie creativă a unor datorii vii. Cărţile antice au fost întotdeauna inspirate de un duh creativ. O senzitivitate teologică sănătoasă, fără de care nu ar putea apărea mult căutata senzitivitate teologică, poate fi restaurată numai în societatea noastră ecclesiastică printr-o întoarcere la părinţi. În zilele noastre confesionalismul teologic dobândeşte o importanţă specială în munca Bisericii ca şi includere a gândirii şi voinţei din Biserică, ca o intrare în adevărul gândirii. *Vos exemplaria graeca nocturna versate diurna.* Ortodoxia este descoperită din nou în exegeza patristică ca şi o putere care cucereşte, ca o putere care oferă renaştere şi reafirmare vieţii, nu numai ca şi un fel de stagnare pentru nişte suflete obosite şi deziluzionate; nu numai ca şi finele ci ca şi începutul, începutul unei căutări spre creativitate, o „nouă creatură.”

În terminarea cărţii, îmi amintesc cu plăcere de toţi cei care prin exemplu şi faptă, prin cărţi şi cercetări, prin

obiecţie, simpatie şi reproş m-au ajutat şi mă ajută în munca mea. Îmi amintesc cu plăcere de bibliotecile şi repozitorile de a căror ospitalitate m-am bucurat în timpul lungilor mei ani de studiu. Aici trebuie să menţionez un nume drag mie, regretatul P. I. Novgorodtsev, un chip al adevărului care nu v-a muri niciodată în pomenirea inimii mele. Îi sunt îndatorat mai mult decât mă pot exprima în cuvinte. „Adevărata instrucţie a fost în gura lui.” (Maleahi 2; 6).

Nota editorului

Istoria traducerii *Căilor teologiei ruse* ar putea fi în sine o carte separată. Ar fi destul să spunem că mai multe persoane au avut în mâini acest proiect mai mult decât ar fi evident, în special în primii ani ai proiectului. Munca lui Andrew Blane şi a prietenilor lui este cât se poate de semnificativă. La finele anului 1974 am primit o cerere personală din partea părintelui Florovski să conduc tot proiectul şi să îl duc la îndeplinire. Am ezitat până când părintele Florovski a insistat să îmi asum atribuţiile editoriale generale ale proiectului. În cele din urmă am fost de acord. Din acel moment înainte, organizarea proiectului a început din nou. Primul pas a fost compararea ediţiilor existente. Al doilea pas a fost făcut când Părintele Florovski a insistat ca Robert L. Nichols să fie numit noul traducător. Al treilea pas a fost făcut pentru a compara noile traduceri cu textul original. În cele din urmă, numeroase note au fost adăugate cu un motiv special. S-a crezut că vor exista două feluri de relaţie: teologii care ar putea să nu fie familiarizaţi cu Istoria Bisericii şi cu patristica. S-a considerat nedrept să ne aşteptăm ca slaviştii să se aştepte ca un teolog să cunoască poetica lui Tiutchev.

Nu avem pretenţia că am realizat un produs perfect. Evident, există erori care trebuie acoperite, cuvinte care ar putea fi traduse cu o nuanţă diferită, note care ar putea fi

mai depline. Dar în principal produsul este gata, în special că cititorii nu au cunoscut acest proiect de mai multă vreme.

Aş dorii să mulţumesc tuturor celor care în orice moment sau timp au participat la proiect. O mulţumire specială i se datorează lui Robert L. Nichols şi lui Paul Kachur. Acest proiect, la fel ca şi completarea *Colecţiei lucrărilor,* a căzut pradă unei serii de circumstanţe nefericite. O mulţumire specială i se datorează lui Heinz Reuchlin, Jean-Paul Labriolle, Klaus Martin Richter şi editurii Büchervertriebsanstalt pentru că au făcut apariţia colecţiei acestor cărţi posibilă.

Cred că toţi cei care au participat în acest proiect s-ar alătura rugăciunii din slujba ortodoxă:

„Cu sfinţii odihneşte, Hristoase sufletul adormitului robului tău Georges unde nu este durere nici întristare nici suspin ci viaţă fără de sfârşit... pentru robului lui Dumnezeu, Părintele Georges, pentru odihna, liniştea şi pururea pomenirea lui... ca Domnul Dumnezeu să îi aşeze sufletul într-un loc de lumină, un loc de verdeaţă, un loc de odihnă unde locuiesc toţi drepţii... O, Tu Dumnezeule a tot ce este duhovnicesc şi a toată carnea, care ai călcat cu moartea pe moarte... şi ai dat viaţă lumii Tale, Tu Doamne oferă odihnă sufletului adormitului robului Tău, Părintele Georges...unde nu este durere nici întristare nici suspin...căci Tu eşti învierea şi viaţa adormitului robului Tău Părintele Georges.”

Cu durere,
Richard Haugh
Cărturar aflat în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton
10 februarie 1987

Capitolul VI

Deşteptarea filosofică

I

Naşterea filosofiei ruseşti

Hegel[1] descrie destul de elocvent procesul deşteptării filosofice. Conştiinţa precede în îndoială şi muncă faţă de liniştea nediferenţiată a vieţii imediate, „forma substantivală a fiinţei," transcederea grijilor zilnice şi vederea lumii ca şi un joc sau problemă intelectuală. Naşterea filosofică are loc într-un anumit moment sau timp. Filosofia nu apare din hazard, ci în cadrul unor oameni specifici la un moment definit şi este precedată de nişte circumstanţe mai mult sau mai puţin istorice – o experienţă şi un proces istoric deplin şi întreg, care devine obiectul reflecţiei şi al meditaţiei. Viaţa filosofică începe ca şi un nou mod sau stadiu în existenţa naţională.

Conştiinţa rusă a experimentat această naştere sau deşteptare, această rupere de asociere faţă de „sârguinţele lăuntrice" şi „realitatea externă," în timp ce anii douăzeci din secolul al XIX-lea se îndreptau spre anii treizeci. Mai presus de orice, a fost o dezmembrare duhovnicească. O nouă generaţie, „oamenii anilor treizeci," a sosit şi a intrat într-un stadiu de veghe şi agitaţie extremă. „Panica a intensificat gândirea," remarca Apolon Grigorev şi „boala intensităţii morale s-a răspândit ca şi o plagă."[2] Noua

1 George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filosoful german al Absolutului, a dezvoltat un sistem al metafizicii care a dominat filosofia europeană în al doilea sfert al secolului al XIX-lea. Hegel a fost educat ca şi student teolog la Universitatea din Tübingen şi a continuat să predea filosofie la Heildelberg şi Berlin. În eforturile lui de a armoniza ontologia greacă clasică cu kantianismul, el şi-a elaborat „dialectica" lui, o progresie din teză în antiteză spre sinteză, un model care l-a influenţat puternic pe Marx, care „a întors hegelianismul cu susul în jos," la fel ca şi pe Vladimir Soloviov. Filosofia lui Hegel a devenit destul de populară în Rusia în anii 1840 sub flamura idealismului, deşi ei i s-au opus slavofili ca Homiakov, care au considerat-o culmea raţionalismului vestic.

2 Apolon Alexandrovici Grigorev (1822-1864) a fost un critic şi poet literar rus, a căzui viziune varia de la utopianismul romantic la conceptul de *pochvennichestvo.* Un student la drept la Universitatea

generaţie s-a simţit lipsită de orientare şi fără o bună aşezare în spaţiu. Lemortov a portretizat fără nicio omitere condiţiile duhovniceşti şi „reflecţia" otrăvită a vremurilor, dimpreună cu bifurcaţia ei moral-voliţională a personalităţii, fie spre melancolie sau spre tristeţe; o amestecătură toxică de îndrăzneală sau disperare, lipsă de încântare sau curiozitate, care a produs o dorinţă lacomă de a evada din prezent. Astfel, de la început elementul „critic" a intrat în procesul unei definiţii filosofice de sine. Oamenii din acea generaţie neobosită au descoperit diferite căi de a ieşii din cadrul unei prezent necongenital; unii au scăpat spre trecut, alţii către viitor. Unei erau pregătiţi să se retragă din „cultură" în „natură," în întregul primitiv ale unui trecut patriarhal sau ingenios, pe când viaţa părea mai mult eroică decât onestă (după afirmaţiile lui Zhukovski „sacrul dincolo de epocă"). Aşezământul pastoral şi „visul exotic" au exemplificat occidentul la fel de bine din acea perioadă. Alţii au devenit purtaţi de premoniţiile unui viitor vesel de care nu a mai auzit nimeni. Utopianismul este adevărata mască a acelor epoci.

Ceea ce este important este tocmai „patosul filosofic care a apărut din visurile utopice ale acelor „decade remarcabile." Analiza psihologică nu poate epuiza deplin experienţa vremurilor şi orice încercare de a explica neliniştea în termenii unor circumstanţe socio-politice dificile şi împovărate ale acelei epoci ar fi insuficentă. Dizlocarea a mers mult mai adânc. Totuşi şi mai puţin mulţumitoare este opinia că ruşii pur şi simplu au imitat moda „romantică" vestică. Căutările şi luptele ruşilor sunt mult prea sincere şi mult prea umplute genuin cu suferinţă pentru a fi o simplă proză sau imitaţie. Este adevărat că epoca este destul de impresionistă şi impresiile vestice acţionau cu puterea asupra lor. Ele au evocat un răspuns

---

din Moscova în timpul anilor 1840, el a mers mai departe lucrând cu Dostoevski la jurnalul acestuia din urmă *Vremia.* Grigorev a mai fost cunoscut pentru traducerile lui din Shakespeare, Byron, Goethe şi Beranger. El este discutat în detaliu mai jos, în secţiunea 10, „Istorie şi viaţă sfântă."

creator. „Cărţile au avut o puternică impresie asupra lor. Ele au evocat un răspuns creativ. „Cărţile au fost şi sunt traduse direct în viaţă, în carne şi sânge.” Gândirea s-a deşteptat. Şpet[3] a remarcat cu viclenie că a apărut „o anumită anarhie care era necesară pentru suflet.” După remarca plină de acurateţe a lui Dostoevski,[4] a fost un moment când am început „să ne uităm la noi înşine conştient pentru prima dată.” Jocurile şi problemele vieţii zilnice s-au condensat năvalnic în întrebări filosofice, făcând din reflecţia filosofică o patimă irezistibilă. „Of, cât de dulci şi otrăvitoare erau acele boli şi chinuri ale duhului! Oh, nopţile nedormite – nopţile de gândire arzândă care durat până la clopotul dimineţii!” (Apolon Grigorev). Exaltarea şi îndoiala au devenit ciudat fuzionate într-o singură compoziţie otrăvitoare. „Marea rupere a gheţii,” după cum bine a calificat-o Gerşenzov,[5] a început în gândirea rusească. Când mai apoi unii şi-au amintit de această perioadă precis, Ivan Kireevski[6] a spus că „era o vreme când cuvântul *filosofie* avea nişte conotaţii magice.” Încă din 1830 el a declarat deschis „că trebuie să avem o filosofie pe care o cere o dezvoltare completă a intelectului

3 Gustav Gustavovici Şpet, născut în 1879, a fost un filosof şi un istoric al filosofiei. El a scris studii despre Iurevici şi Herzen, dar cea mai comprehensivă lucrare a sa, *O schiţă a dezvoltării filosofiei ruse* [*Ocherk razvitiia russkoi filosofii*] nu era realizată şi numai primul volum a apărut în Moscova în 1922.

4 Gândirea lui Dostoevski este discutată mai jos, în secţia X.

5 Mihail Osipovici Gerşenzov (1869-1925) a fost un binecunoscut istoric al ideilor ruseşti. A se vedea Florovski, „M. Gerşenzov,” *Magazinul slav* (1926). Deasemenea în *Lucrările colectate.*

6 Ivan Vasilievici Kireevski (1806-1856) a fost un respectat critic literar, publicist şi un ideolog slav de elită. A fost educat în Universitatea din Moscova, unde a intrat sub influenţa filosofiei idealismului german şi s-a alăturat cercului „Iubitorilor de Înţelepciune.” În 1830 a călătorit în Germania, unde a auzit conferinţele lui Scheliermacher, Hegel şi Ritter. Kireevski s-a întors în Rusia în 1832 şi a publicat jurnalul *Europeanul* (a se vedea nota 104). Mai apoi s-a întors de la idealismul german la filosofia Părinţilor Bisericii. A se vedea mai jos, secţia V. Câteva lucrări recente despre Kireevski au apărut în engleză.

nostru.” El a proclamat că „filosofia noastră trebuie să derive din viaţa noastră şi să fie creată ca şi un răspuns la problemele curente, la atitudinile dominante ale publicului nostru şi a existenţei noastre private.” Kireevski s-a dovedit că are dreptate atât în caracterizarea lui cât şi în prognoză sa.

Această generaţie s-a simţit irezistibil trasă spre filosofie, ca printr-un fel de patimă şi tânjire, ca printr-o atracţie magică exercitată de toate temele şi întrebările filsofice. În timp ce poetica a slujit ca şi un magnet pentru dezvoltarea culturalo-psihologică a generaţiei de mai înainte, în literatură a început o perioadă de „proză.” Conştiinţa cultural-creativă a Rusiei a trecut din faza poetică la cea filosofică. Chiar şi Kirevski a vorbit în aceşti termeni: „am văzut filosofia în poetică încă de la naşterea literaturii noastre.” Filosofia rusă a fost născută în acei ani „tocmai din viaţa noastră,” din întrebările şi interesele curentului dormitat. A fost născută dintr-o uimire istorico-filosofică care se baza pe frică – ca şi o parte dintr-un proces nesănătos al descoperirii de sine şi al meditaţiei naţional-istorice. S-a născut ca şi o filosofie rusească şi nu numai ca şi o filosofie în Rusia. Conştiinţa filosofică rusă s-a deşteptat – oameni noi au început să filosofeze. A prins viaţă un nou „subiect” al filosofiei.

Gândirea rusească s-a întrămat pe baza idealismului german. Totuşi, semnificaţia primirii idealismului german într-o formulare creativă a gândirii ruseşti nu ar trebui exagerată. A fost o deşteptare, o izbugnire, un entuziasm care a cuprins duhul. Am mai putea vorbii de o infecţie simpatetică. „Schelling a fost pentru începutul secolului al XIX-lea ce a fost Cristofor Columb pentru secolul al XIX-lea – el a descoperit pentru om o nouă parte a lumii, despre care existau numai fabule: sufletul lui.”[7] Sistemele

7 Odoevski, *Serile ruseşti* [*Russkie nochi*] [Nota autorului]. V. F. Odoevski (1803-1869) a fost un romantic rus de elită şi un scriitor al anilor 1830. Mai de vreme a fost unul dintre întemeietorii Societăţii Iubitorilor de Înţelepciune, un grup din Moscova devotat filosofiei idealiste a lui Schelling. *Serile ruseşti* a fost o nuvelă tipărită în 1844,

filosofice au evocat un cor întreg de ecouri în nişte suflete arzânde. O examinare a unor documente private ale perioadei— jurnale, scrisori şi note – au descoperit „panica” generală care a cuprins şi însufleţit spiritul uman. Actul seismografului duhovnicesc a sărit şi a tremurat.

Oamenii acelei generaţii nu şi-au creat propriile lor sisteme şi unui observator detaşat i s-au părut nişte excentrici confuzi. Ei au argumentat şi au discutat prea mult şi au vorbit mai mult decât au scris. Puţini din acel ferment s-a cristalizat într-o formă literară. Totuşi, a avut loc ceva foarte important: deşteptarea gândirii. Un altoi duhovnicesc a avut loc care a permis creativităţii ruseşti să dea în fruct pentru mai multă vreme. Sufletul rus a primit o educaţie filosofică care a inundat aproape toată literatura şi arta rusească cu o problematică şi o nelinişte filosofică. Epoca romană a început în cultura romană şi nu numai că a produs un romantism în literatură, dar mai mult a marcat o perioadă de romantism în viaţă – bineînţeles în viaţa unei minorităţi deşteptate.

II

Creaţia unei conştiinţe teologice

Filosofia a fost studiată în şcolile „latine” ruseşti din secolul al XIX-lea, mai întâi după manualele scolastice şi apoi din Wolff şi Baumeister.[8] Multe cărţi de filosofie s-au găsit în bibliotecile adunate ale acelor vremuri: în renumita bibliotecă Arkhanghelskoe a prinţului Dimitrie Goliţân (care a cules manuscrise ale traducerii)[9] şi în cea a

fiind disponibilă într-o traducere engleză de Olga Koşansky-Olienikov şi Ralf Matlaw.

8 Christian Wolff (1679-1754), un filosof şi un matematician german, a avut o influenţă destul de mare în secolul al XIX-lea prin metoda sa de a prelucra filosofia scolastică pe baza metodei sale matematice. Baumeister a fost un alt filosof german, a cărui *Elementa philosophiae* a avut o ediţie specială pregătită de N. Bantyş-Kamenski pentru folosinţa şcolilor ruseşti.

9 D. M. Goliţân a avut o carieră furtunoasă în politică mai înainte de a

lui Teofan Procopovici.[10] Profesorii şi studenţii, în special în Kiev, au citit mult, uneori din filosofii moderni. Luată ca şi întreg, instrucţia din sala de clasă nu a exprimat nicio viaţă filosofică specială prin sine şi cu greu s-a adresat formării lăuntrice a duhului rusesc. Patimile filosofice literare – voltarianismul şi francmasoneria – s-au dovedit mai importante. În timpul Caterinei s-au tradus multe, deşi se mai căuta încă un cititor. Chiar şi lucrările „atotînţeleptului Platon," traduse în limba slavonă rusă din anii 1780, au fost intenţionate pentru un anumit fel de cititor, deşi acesta nu a fost încă găsit. Niciuna dintre acestea nu a depăşit limitele unei curiozităţi filosofice simple, indiferent cât de sincere ar fi fost ele. Nu a existat nicio nelinişte sau problematică filosofică.

Numai în era alexandrină se putea detecta o tratare organică şi responsabilă a problemelor în instrucţia filosofică din şcolile ecclesiale reformate. Este adevărat că instrucţia se baza încă pe Baumeister şi Winkler şi uneori pe Carpi.[11] „Deşi numele lor, la fel ca şi profundele lor lucrări concepute, au fost celebrate în seminariile noastre, ele au fost sărbătorite în lumea cărturarilor," după cum remarcă ironic Speranski.[12] Totuşi, programa a conţinut o

---

se retrage în satul Arkhanghelskoe, unde a compilat o bibliotecă de cărţi politice şi istorice de autori europeni. Biblioteca a conţinut aproximativ şase mii de cărţi în limbi străine sau în traducere rusă.

10 Teofan Procopovici (1665-1737) a fost Arhiepiscop de Novgorod şi un colaborator apropiat al lui Petru cel Mare în reforma acestuia asupra Bisericii şi a Statului. Teofan a fost autorul *Regulaţiilor ecclesiastice*, care a aşezat administraţia Sinodală a Bisericii Ruseşti, abolind patriarhatul. Biblioteca lui a conţinut peste trei mii de titluri. A se vedea volumul I din *Căile teologiei ruse,* pp. 118-131.

11 F. S. Carpi a fost un profesor de filosofie din secolul al optsprezecelea la Universitatea din Viena. Manualul său *Institutiones philosophiae dogmaticae* a fost folosit în şcolile ecclesiastice ruseşti.

12 Un important om de stat din timpul domniei lui Alexandru I şi a lui Nicolae I, Mihail M. Speraski (1772-1839) a slujit la câteva comisii pentru reorganizarea sistemului şcolar ecclesiastic. Un fiu de preot, el a absolvit seminarul din Sank Petersburg şi a predat acolo. El este cel mai bine cunoscut pentru colecţiile lui legale, *Polnoe sobranie zakhonov Rossiikoi imperii* (1830) şi *Svod zankov Rossiiskoi imperii*

corectură substanţială la aceasta în forma instrucţiei în istoria filosofiei. În carta reformelor[13] şcolare din 1814 seminariile au fost obligate să îşi familiarizeze studenţii cu neînţelegerile dintre cei mai renumiţi filosofi cu scopul de a le oferii o „concepţie a adevăratului duh al filosofiei" şi să „antreneze elevii pentru o investigaţie filosofică şi să îi facă familiari cu cele mai bune metode de un astfel de studiu." Acţionând în duhul cartei lui Filaret al Moscovei[14] s-a căzut de acord că „în timpul examinărilor trebuie să se vadă ca studenţii să răspundă în conformitate cu gândurile şi cunoştinţele lor şi nu orbeşte din manuale şi notiţe." Instructorilor li s-a spus să nu li se ofere studenţilor note prea detaliate şi supraîncărcate cu memorizarea lor, fără să mai lase loc pentru exerciţiul independent al facultăţilor lor raţionale. În temele lor scrise sau în compoziţii principala cerere a fost cea „a raţiunii."

Cartea academică bineînţeles a subordonat filosofia revelaţiei. „Tot ceea ce nu este în conformitate cu adevărata raţiune a Sfintelor Scripturi este în esenţă falsă şi greşită şi trebuie să fie respinsă nemilos." Dar acest postulat trebuie înţeles în duhul „teosofismului" dominant sau el pietismului. A fost mai mult o cerere a unui „iluminaţii" lăuntrice sau lumina raţiunii decât restricţia unei gândirii independente speculative. Cartea a reamintit profesorului de filosofie că „el nu trebuie să fie sigur la nivel lăuntric, că nici el şi nici studenţii lui nu gândesc şi nu văd lumina unei filosofii mai înalte şi adevărate decât numai dacă se găsea în doctrinele creştinismului." Aceasta mai mult a încurajat căutarea pentru o „filosofie mai

(1832-1839). Un studiu modern al lui este efectuat de Marcu Raeff, *Michael Speransky, om de stat în Rusia imperială, 1772-1893* (Haga, 1957).

13 A se vedea volumul I, pp. 175-181.

14 Filaret (Drozdov, 1783-1867) a fost cel mai remarcabil ierarh rus din secolul al XIX-lea. Carta academică a fost provizional aprobată în 1809 şi introdusă experimental la Academia din Sank Petersburg, unde Filaret a fost inspector şi profesor iar din 1812 rector. În 1817 el şi-a început cariera sa episcopală, a devenit mitropolit al Moscovei în 1821. A se vedea volumul I, în special capitolul V, secţiunile VII şi VIII.

înaltă" în revelaţia înseşi („filosofia lui Iisus," după cum s-a exprimat Părintele I. M. Skvorţov).[15] Cartea îl cerea pe Platon ca şi un învăţător al „adevăratei filosofii," dimpreună cu urmaşii lui din timpurile antice şi cele moderne. Încă de la început cea mai mare influenţă asupra instrucţiei academice a fost metafizica germană modernă. Academia din Sank Petersburg a fost condusă pentru a produce primii profesori de filosofie din Academiile din Moscova (Nosov [1814-1815],[16] Kutnevici [1815-1824][17]) şi Kiev (Skvorţov [1819-1849]).

Părintele Teodor Golubinski[18] a predat filosofia mai mulţi ani la Academia din Moscova. *Weltanschauungul* [viziunea] lui a fost o combinaţie unică a raţionalismului şi pietismului secolului al XVII-lea – „adevărata exaltare a inimii" şi un „raţionalism clar al inimii" – derivat din Wolff şi Jacobi, la fel ca şi din Zeiler şi Baader.[19] El a iubit mistici

15 Ivan Mihailovici Skorţov (1975-1863) care a predat la Academia din Sank Petersburg şi a fost profesor de filosofie la Academia din Kiev şi profesor de teologie la Universitatea din Kiev. Cea mai importantă lucrare a sa a fost în domeniul dreptului canonic. Folositoare pentru studiul vremurilor lui au fost scrisorile lui Inochentie Borisov, editate de N. I. Barsov şi publicate în *Trudy Kievskoi Akademii* (1882-1883).

16 Ivan K. Nosov, un absolvent al primei promoţii a Academiei Reformate din Sank Petersburg, a predat numai doi ani la Academia din Moscova. La finele vremurilor, din cauza bolii, el a cerut permisiunea de a părăsii şcoala. El a intrat subsecvent în serviciul civil şi anul 1856 l-a găsit a fi un birocrat în administraţia de stat.

17 Vasile Iurevici Kutnevici (1787-1866) mai întâi a predat franceză în Academia din Sank Petersburg mai înainte de a se muta la Moscova, unde l-a introdus pe Teodor Golubinski în lucrările lui Kant, Schelling şi Jacobi. El nu a predat prea mult, totuşi, mai înainte de a se îmbarca într-o carieră în administraţia Bisericii. Kutnevici a ajuns la rangul de protopop, cel mai mare rang preoţesc, a slujit ca şi capelan şef al forţelor armate şi în 1849 a devenit un membru al Sfântului Sinod.

18 Teodor Alexandrovici Golubinski (1797-1854) a fost un profesor extrem de popular la Academia din Moscova, care a stat în centrul cercului său propriu filosofic teistic. Deşi nu a publicat nimic prin sine, începând din 1868 *Conferinţele* sale au fost tipărite din notele studenţilor lui.

19 Friederich Heinrich Jacobi (1743-1819), un filosof german, a fost exponentul de seamă ale „filosofiei sentimentului" sau al „crezului."

ca Poiret[20] (sistemul lui a fost „ca şi cel al unui prieten apropiat, vorbind inimii şi imaginaţiei") şi Clodius („Bernardul secolului XVIII-lea," după cum l-au numit contemporanii),[21] dar el nu a putut simpatiza cu Böhme şi Swedenborg.[22] Dintre cei moderni Schelling l-a plăcut cel mai mult, dar nu l-a mulţumit în întregime. În abordarea sa a istoriei filosofiei Golubinski s-a apropiat cel mai mult de Windischmann sau chiar Creuzer şi parţial de Degenerando.[23] În cursurile sale el a elaborat „cu o grijă

Colecţia lucrărilor lui a fost compilată în şase volume de F. Koppens şi publicată din 1812 până în 1825. G. F. Zeiler (1733-1807) a fost un teolog german care a plecat cumva de la învăţătura acceptată a Bisericii Evanghelice. Un scriitor polemic, lucrarea sa *Kurze Geshichte der Geoffenbarten Religion* a fost publicată în 1800. Franz Xavier von Baader (1765-1841), un teolog german, a predat filosofie şi teologie speculativă o anumită perioadă la Universitatea din Munich. Baader a exprimat teologia lui în simboluri mistice, în limbajul lui Eckhrart, Paracelsus şi Böhme şi a respins etica kantiană. El a fost influent şi din cauza filosofiei lui politice şi i-au plăcut în special misticii şi romanticii. Lucrarea sa *Sämtliche Werke* a fost publicată în şaisprezece volume (1851-1860).

20 Pierre Poiret (1649-1719) a fost un mistic francez , cunoscut pentru lucrarea sa *Iconomia divină* (1687).

21 Christian Clodius (născut în 1722) a fost adversarul lui Immanuel Kant. Principala sa lucrare a fost *Gott in der natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein* (1818-1822). El a afirmat primatul caracterului religios al conştiinţei umane. Toate adevărurile filosofice se ridică din sentimentul religios.

22 Misticul german Jakob Böhme (1575-1624), care a dezvoltat o cosmologie complexă şi ezoterică, uneori dualistă şi panteistă, a fost mai întâi cunoscut în Rusia prin Quirinius Kuhlman, un mistic şi un aventurier care a locuit în cartierul german al Moscovei la finele secolului al XIX-lea şi a fost condamnat la moarte fiindcă a răspândit erezii. Böhme a devenit mai târziu extrem de popular cu misticii şi francmasonii domniei Caterinei II şi a lui Alexandru I. Emmanuel Swedenborg (1688-1772), inginerul şi omul de ştiinţă suedez care a formulat un sistem mistico-filosofic neoplatonic al creştinismului pe baza unor viziuni pe care a început să le aibă în anii 1740, a fost foarte influent între romantici şi fizicieni. Ucenicii lui au organizat Biserica Noului Ierusalim în 1787 care a fost imediat cunoscută în Rusia.

23 Karl Windischmann (1775-1839) a fost un filosof german şi profesor la Bonn. Un ucenic al lui Schelling, unde dintre cele mai bine cunoscute lucrări ale lui a fost *Ideen zur Physik.* G. F. Creuzer (1771-

specială” lucrări despre filosofia vechilor hinduşi, chinezi şi zoroastrieni. El a conferenţiat ţinându-se de un plan strict. Nadezdin îşi aminteşte de „improvizaţiile lui inspirate,” în timp ce alţii au speculat că el nu şi-a pregătit conferinţele. Ocazional el aducea nişte cărţi germane excelente la ore şi le traducea cu voce tare. Audienţa lui îşi reaminteşte că „el şi-a început prima conferinţă prin citirea cărţii lui Solomon.”

Pentru gânditorul creştin subiectul favorit a psihologiei intelectuale a fost doctrina sufletelor necorporale şi felul existenţei sufletului uman când a fost eliberat din trup. El a colecţionat povestiri vechi care i-au fost înmânate de aderenţi ai Talmudului şi ai Kabbalei[24] şi povestiri despre clarvăzători şi fenomenele vieţii duhovniceşti din lucrările lui Meyer şi Kerner.[25] El a tradus nuvela lui Kerner *Vrăjitorul din Prevorst* în rusă.[26]

Golubinski a predat limba şi literatura germană pe lângă filosofie şi s-a bucurat mult explicându-l pe Faust

---

1858) a fost un filolog german şi profesor la Heidelberg. El a scris mai multe studii despre clasici, dar principala sa lucrare a fost *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (Leipzig, 1810-1824). Marie Joseph Degénerando (1772-1842) a fost autorul a câtorva lucrări de epistemologie şi semantică, inclusiv *Semnele şi arta gândirii, considerate în raporturile lor mutuale.*

24 Talmudul, din cuvântul iudaic pentru „instrucţie” este un corp de învăţături tradiţionale rabinice care consta din Mişna, o colecţie de legi derivate din Pentateuh şi Ghemara, o interpretare a Mişnei care data din secolul al VI-lea. Kabala, din cuvântul iudaic pentru o „tradiţie acceptată” şi care se referă la o tradiţie rabinică care a dobândit o nuanţă teosofică, mistică şi ocultă în timpul evului mediu.

25 Johann F. von Meyer (1772-1849) a fost un teolog german, teosof şi jurist. Interesul lui în francmasonerie, kabală şi mistică este exprimat în *Das Buch Jezira, die älteste, kabbalistiche urkunde der Herbräer* (1831) şi *Zur Aegyptologie* (1840). Andreas Justinus Kerner (1786-1862) a fost un poet german liric din şcoala swabiană, un spiritualist proeminent şi mistic al mişcării romantice. Cartea lui *Vrăjitorul din Prevorst* (1829) s-a centrat pe tema hipnotismului şi a somnambulismului.

26 Contele M. V. Tolstoi, „Vospominainie o moei zhizni i uchenii v Sergievskom posade (1825-1830),” *Bogoslovskii vestinik,* 10-12 (1893). [Nota autorului].

studenţilor lui. În orice caz, „el a format suflete” pentru ascultătorii lui. „Cu greu ne putem imagina animaţia, s-ar putea spune patima pentru filosofie care a dominat în halele ascunse ale Mănăstirii Sfântului Serghei,” după cum îşi reamintea un student mai târziu. „Când au intrat în Academie mai târziu în 1820 traducerile complete (în manuscris) a *Criticii raţiunii pure* a lui Kant, *Estetica* lui Bouterwek,[27] *Filosofia religiei* a lui Schelling şi altele se puteau găsii fiind copiate cu lăcomie de oameni tineri adunaţi din toate colţurile nelimitatei Rusii. Golubinski s-a angajat el însuşi în traducere, la fel cum a mai făcut-o până la un anumit nivel prietenul şi colegul lui Părintele Petru Deliţân, care a fost pentru mai mulţi ani profesor de matematică.[28] În timp ce încă erau studenţi la Academie ei au organizat societatea „discuţiilor educate,” unde se făceau traduceri. Deja încă din acei ani studenţii de la Academie au devenit interesaţi de cele mai recente sisteme germane: „ei au filosofat, au argumentat, s-au asistat unul pe altul în înţelegerea învăţăturilor lui Kant, au muncit la traducerea unor termeni tehnici în scris şi au examinat critic sistemele ucenicilor lui.” În tinereţile sale Deliţân a efectuat traduceri din latină şi germană – *Eneada* (în versuri), *Analele* lui Tacitus şi lucrările lui Goethe şi Schiller.[29] Mai târziu el s-a concentrat exclusiv pe traducerea părinţilor greci, mai presus de orice a lui Grigorie de Nyssa.[30] N. I. Nadezdin a predat la

27 F. Bouterwek (1766-1828) a fost un profesor de teologie la Tübingen. În zilele tinereţilor sale a fost un kantian zelos, dar mai apoi a devenit un ucenic al lui Jacobi.

28 Părintele Petru Deliţân (1796-1863) a luat parte ca şi editor şi a slujit la câteva traduceri ale Părinţilor Bisericii din greacă în rusă. Un absolvent al Academiei din Moscova, el a predat acolo timp de 45 de ani.

29 Traducerile părintelui Petru Deliţân (1796-1863) a *Eneadei*, a lui Tacitus, Cicero, Goethe şi Schiller, la fel ca şi materialele cursurilor de algebră, mecanică şi geografie matematică, care nu au fost publicate din lipsa de bani şi care pentru mai mulţi ani au fost ţinute în secţia manuscriselor bibliotecii Academiei Teologice din Moscova.

30 Deliţân a devenit editorul jurnalului *Lucrările sfinţilor părinţi în*

Universitatea din Moscova şi a fost întemeietorul şi editorul jurnalului *Telescopul* [*Teleskop*].[31]

După Rostislavov[32] a fost acelaşi când la Academia din Sank Petersburg Inochentie Borisov[33] a slujit ca şi inspector (din 1824 până în 1830).

Fie ca cei care au studiat la academie în acele vremuri să îşi reamintească acele dispute vii, aprinse despre topici pe teme de teologie, filosofie şi altele care au avut loc între ei în clasele lor şi cu profesorii lor în clasă.

---

traducere rusă în 1843. În aceşti ani ca şi editori au fost publicate scrierile lui Vasile cel Mare, Efrem Sirul, Teodoret al Cirului, Isidor Pleusiotul, Nil al Sinaiului, Grigorie de Nyssa şi Epifanie.

31 Jurnalul *Telescopul* a început să fie publicat în 1831 în Moscova. Apariţiile lui bilunare au conţinut articole pentru nişte oameni cu nişte viziuni diverse cum ar fi Constantin Aksakov, Belinski, Khomiakov, Ogarev, Pogodin, Puşkin, Şevyrev şi Zhukovski. În anul 1836 *Telescopul* îi publica „Prima scrisoare filosofică" a lui Petru Chaadaev, în care autorul a negat orice valoare a istoriei Rusiei şi a dezvoltării şi a caracterizat Rusia ca fiind străină în familia naţiunilor moderne. Articolul a cauzat senzaţie şi a fost citit şi discutat mai în toată societatea Moscovei. Guvernul a răspuns repede, interzicând alte publicaţii ale jurnalului, exilându-l pe editor, Nadejdin şi printr-un edict imperial Chaadaev a fost declarat nebun.

32 Dimitrie Ivanovici Rostislavov (1809-1877), un fiu de preot, a predat matematică şi fizică mai mulţi ani al Academia din Sank Petersburg. A devenit faimos şi a creat senzaţie prin câteva articole ale sale despre stadiul contemporan al afacerilor religioase, educaţia ecclesială în particular, care au fost puternic critice şi trădate de un etos distinct protestant. Între ele este şi *O dukhovnykh uchilişchakh,* scrisă de o comisie oficială dar controversată că putea fi publicată numai afară (Leipzig, 1860), *Chernoe i beloe dukhovenstvo v Rossi* (1865-1866) şi un atac la bogăţia mănăstirilor, *Opyt izsledovaniia ob imuşchestvakh i dokhodakh naşikh monastyrei* (Sank Petersburg, 1876). *Notele* [Zapischi] au fost publicate postum în *Russkaia Starina* din 1880 până în 1895.

33 Inochentie (1800-1857), un cleric puternic şi influent din timpul domniei lui Nicolae I, a fost cel mai bine cunoscut pentru capacităţile lui oratorice. Un absolvent al Academiei din Kiev, el a fost profesor şi rector la Academia din Sank Petersburg până în 1830, când a venit înapoi la Kiev ca şi rector. În 1836 a fost făcut episcop de Cherigrin şi a continuat să slujească în scaunele din Vologda, Krakovia şi Kherson. Inochentie a lăsat câteva cărţi nepublicate, inclusiv *Poslednie dni zemloi zhizhni Iisusa Khrista* [*Ultimele zile ale lui vieţii lui Iisus*

Din cauza vehemenţei şi ardorii antagoniştilor, adevărul nu a ieşit întotdeauna la lumină, dar aceiaşi vehemenţă şi ardoare a arătat cât de mare a fost interesul disputanţilor pentru adevăr. Cât de mulţi studenţi care nu cunoşteau germana au învăţat în acel an, jumătate de an sau chiar şi în mai puţin timp pur şi simplu ca să poată citii cărţi germane mai repede! Nu au fost puţini cei care au fost interesaţi şi au asudat asupra lucrărilor lui Kant, Schelling, Herbart, Schad, Krug, Wegschider, Bretschneider, Rosenmuller, De Wette, Marheineke etc, etc...[34]

Studenţii de la Academia din Kiev, unde Inochentie a fost transferat din Sank Petersburg ca şi rector, au experimentat o deşteptare filosofică comparabilă în aceiaşi ani. „Academia trebuie să îşi aibă filosofia în toată tăria ei," îi scria Skvorţov lui Inochentie. „Este ceva necesar în epoca noastră şi fără ea învăţătorul din Biserică v-a fi nesemnificativ studenţilor lui." Nu trebuie, bineînţeles, supraestimat nivelul de conştiinţă şi responsabilitate găsit în animaţia şi studiul filosofic. Mulţi au „stăpânit"

Hristos pe pământ] a tradus *Catehismul* lui Filaret în poloneză şi a întemeiat în 1837 jurnalul *Voskresenoe Chtenie* [*Cititorul de duminica*]. Stilul lui de predare şi gândire este discutat în volumul I, pp. 233-235.

34 Louis Herbart (mort în 1718) a fost un teolog francez care a scris o carte despre antichităţile Bisericii care a fost de mai multe ori folosită în şcolile ecclesiale de la începutul secolului al XIX-lea. Schad a fost profesor de filosofie la Universitatea din Krakovia din 1811 până în 1816 şi un adept mai întâi al lui Fichte şi apoi a lui Schelling. Wilhelm Traugott Krug (1770-1842) a fost un filolog kantian care a predat la Halle. J. A. L. Wegscheider (1771-1849), un celebru teolog protestant, a predat la Halle. Lucrarea sa *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* a fost scrisă cu scopul de a îl combate pe Scheliermacher. Karl Bretschnider (1776-1849) a fost un teolog protestant care a publicat *Manualul dogmaticii Bisericii Evanghelice* în 1838. Ernst Friederich Karl Rosenmuller (1768-1835) a fost un luteran german şi unul dintre cei mai buni ebraişti ai timpurilor sale. Principalele sale lucrări sunt *Scholia in Vetus Ttestamentum* (1788-1835), *Handbuch der Biblischen Altertumskunde* (1823-1831) şi *Analecta arabica* (1825-1828). Wilhelm M. Leberecht de Wette (1780-1848), un exeget şi un teolog german, a predat la Berlin şi a scris câteva lucrări cu caracter dogmatic, dintre care principala este *Sistemul teologiei morale* (1847).

principiul idealismului numai din cuvintele altora în timpul unor discuţii şi dezbateri aprinse. Alţii numai „au frunzărit” nişte cărţi germane (după cum se descrie pe sine Pogodin[35]). Totuşi, a început să prindă formă o atitudine filosofică. Sufletul rusesc a primit o educaţie în duhul idealismului german.

Destul de curios, primii predicatori ai idealismului filosofic cu toţii au venit din şcolile ecclesiale pre-reformate. Vellanski a fost un absolvent al Academiei din Kiev, Galici a ieşit de la Seminarul Sevsk şi Pavlov a terminat seminarul în Voronej.[36] Multă vreme după aceasta academiile ecclesiale au suplinit profesori de filosofie pentru universităţi: părintele T. Sidonski şi mai apoi M. I. Vladislavlev în Sank Petersburg;[37] în Moscova P. D. Iurchevici şi mai apoi M. M. Troiţki (ambii de la Academia din Kiev);[38] în Kiev Arhimandritul Teofan Avsenev, O.

35 Mihail Petrovici Pogodin (1800-1875) a fost un istoric rus conservator, profesor la Universitatea din Moscova şi editorul jurnalelor *Moskovski vestinik* şi *Moskvitianitn*. Principalele sale lucrări sunt o lucrare în 17 volume intitulată *Izsledovaniia zamechaniia i Lekţii o russkoi istorii* (Moscova, 1846-1857) şi o lucrare în trei volume *Vrevnaia russkaia istoriia do mongoloskogo iga* (Moscova, 1871).

36 Danilo Mihailovici Vellanski (D. M. Kavunnik, 1774-1847), un aderent al *filosofiei naturale* a lui Schelling, a fost un om de ştiinţă şi un fizician important. El a predat la Academia Medicală şi de Chirurgie din Sank Petersburg. Alexandru Ivanovici Galici care şi el a studiat în Germania a fost profesor de filosofie la Institutul Pedagogic din Sank Petersburg, care mai târziu a devenit Universitatea din Sank Petersburg. Mihail Grigorevici Pavlov (1793-1840), un schellingian, a fost editorul jurnalului *Athenaeum* şi autorul a mai multe cărţi şi articole de filosofie.

37 Teodor Teodorovici Sidonski (1805-1873) a absolvit la seminarul din Tver şi Academia din Sank Petersburg, unde a şi predat. Mihail Ivanovici Vladislavlev (1840-1890) a studiat la Seminarul din Novgorod şi în Germania, unde a participat la conferinţele din Loţe.

38 Pamfil Danilovici Iurchecivi (1827-1874) a absolvit seminarul din Poltava mai înainte de a venii în Kiev şi a predat la Universitatea din Moscova din 1861 până la moartea sa, când a fost urmat de Vladimir Soloviov. Matei Mihailovici Troiţki (1835-1899), fiul unui diacon, a fost profesor de filosofie mai întâi în Kazan şi apoi în Varşovia mai înainte de a venii în Moscova.

Noviţki şi S.S. Gogoţki[39] şi I. Mihnevici în Odesa la Liceul Richelieu.[40] În Academiile Ecclesiale gândirea psihologică rusă s-a întâlnit pentru prima dată cu idealismul german. Instrucţia lor în filosofie a fost extensivă şi atunci când filosofia ca şi un subiect de studiu (acea „ştiinţă rebelă") a fost scoasă afară din universităţi în 1850, în timpul slujirii prinţului P.A. Şirinski-Şikhmatov, care a elucidat represiunile şi pogromurile epocii nicolaeviane din şcolile ecclesiale.[41]

În timpul secolului al XIX-lea academiile şi-au creat propriile lor tradiţii filosofice. Aşa a fost cazul Academiei din Moscova, unde prin 1914 numai trei oameni au mai predat de fapt filosofie: Părintele Teodor Golubinski (1818-1854), V.D. Kudriavţev (1854-1891)[42] şi Alexei I. Vvedenski (1888-1912).[43] Ei au format o singură linie de idealism

---

39 Teofan (Petru Semenovici Avsenev, 1812-1852), a predat limba şi literatura germană şi mai apoi filosofie la Academia din Kiev, a fost inspector aici şi a fost profesor la Universitatea din Kiev. La scurt timp după moartea sa a devenit pastorul bisericii Ambasadei Ruse în Roma. Orest Markovici Noviţki (1806-1884) a fost profesor la Universitatea din Kiev. S. S. Gogoţki (1813-1889), un hegelian, a predat filosofia la Universitatea din Kiev.

40 Iosif Grigorevici Mihnevici (1809-1885) a fost un absolvent al Academiei din Kiev şi a predat acolo şi la liceul Richelieu. Liceul Richelieu, numit după guvernatorul general al Odesei, ducele Armand Emmanuel de Plessis de Richelieu, a fost întemeiat în 1816 de un preot francez, Carl Eugeniu Nicole şi a fost susţinut de iezuiţi până în 1820. Mai apoi a devenit principala şcoală din Kievul Rusiei de sud.

41 Platon Alexandrovici Şrinski-Şikhmtov (1790-1853) a fost cunoscut ca fiind un reacţionar politic şi literar (a fost ucenicul lui Şişkov). El a început să lucreze pentru Minister în 1824, în timpul unor atacuri similare asupra „ştiinţei rebele" a filosofiei şi a condus ministerul din 1824, în timpul unor atacuri similare ale lui Magniţki asupra „ştiinţei rebele" a filosofiei şi a condus ministerul din 1850 până la moartea sa. El a mai fost şi capul Comisiei Arhogeografice din Sank Petersburg.

42 Un absolvent al Academiei din Moscova, Victor Dimitrievici Kudriavţev (1828-1892) a slujit ca şi tutorele familiei regale. El a scris mult şi manualul lui *Elemente de filosofie* a fost tipărit în patru ediţii.

43 A. I. Vvedenski (1856-1925) a fost un absolvent al Universităţii din Sank Petersburg şi un neo-kantian conducător. El a mai fost profesor la Universitatea din Sank Petersburg şi a fost preşedintele Societăţii

religios, care se lega mai presus de orice de Jacobi şi deasemenea cu diferite alte umbre de teism idealist din Baader şi Loţe. Condiţiile observaţiei şi libertăţii filosofice s-au creat şi s-au reflectat şi au fost simţite într-un context teologic strict, astfel, acut şi direct punându-se problema „filosofiei şi a teologiei" şi punând mai înainte de orice problema „justificării credinţei părinţilor" într-o viziune religioso-filosofică integrală. Golubinski a scris foarte puţin, suferind de lipsa voinţei de a scrie. Numai cu mult mai târziu au fost conferinţele sale publicate şi aceasta pe baza notelor studenţeşti necorectate şi independente. Studiul lui a fost continuat de ucenicul şi succesorul lui Kudriavţev, al cărui stil este îmbibat de stilul libertăţii lăuntrice, al unei spiritualităţi sublime şi nobilitatea cu care acest om de credinţă nesfidată şi-a elaborat propria îndreptăţire speculativă sau temeliile credinţei sale şi a construit această sinteză critică în mijlocul unor concluzii insuficente ale altor şcoli filosofice. El i-a conferit filosofiei rolul unei „sfătuitor prietenesc" în *viziunea* [*weltanschauung*] sa religioasă. Această combinaţie senină a unei mărturii credincioase şi a unei construcţii metodice îi este caracteristică.

Academia din Kiev şi-a dezvoltat propriile tradiţii, derivate mai mult din Inochentie Borisov decât din Skvorţov. Între cei mai remarcabili filosofi ruşi stă şi P.S. Avsenev, mai târziu Arhimandritul Teofan. Când era deja profesor el a devenit monah ca şi răspuns la o chemare lăuntrică. El a predat psihologie în academie, în principal ghidându-se după Schubert[44] şi în general a fost apropiat de mistica lui Schelling şi Baader, combinând această mistică romantică-teosofică cu ascetismul patristic (el i-a iubit cel mai mult pe Macarie şi Isaac Sirianul)[45] pe Plotin

Filosofice din Sank Petersburg.

44 G. H. Schubert a fost un filosof german din secolul al XIX-lea. Lucrarea sa *Ansichten von der Nachtseite der Natur* a fost o carte populară între studenţii ruşi de la filosofie.

45 A se vedea volumele VII până la X din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski.*

şi Platon. El a conferenţiat într-un fel deschis şi inspirat, insistând mult pe „viaţa nocturnă” a sufletului, pe fenomene mistice spirituale magice şi tainice, pe vise, somnambulism, întristarea duhului, „stări de posesiune demonică, magie şi vrăjitorie.” Studenţii de la Academie au fost atraşi spre el irezistibil, la fel ca şi studenţii de la Academia din Kiev.[46] În Kiev a fost poreclit „umilul filosof.” „Numele lui, la fel ca şi cel al lui F. A. Golubinski, a servit mai multă vreme ca şi un sinonim pentru a fi filosof.”[47] Avsenev a murit în Roma ca şi capelanul ambasadei ruseşti. V. N. Karpov[48] a fost produsul şcolii din Kiev, care mai târziu a devenit profesor la Academia din Sank Petersburg. El a fost celebru pentru faptul că l-a tradus pe Platon, care a slujit ca şi o introducere la viziunea sa asupra Sfinţilor Părinţi. Acest interes în lumea antică nu este accidental, căci filosofia greacă răspundea duhurilor vremurilor. Un alt kievian, contemporanul lui Karpov, O. M. Noviţki a scris prima istorie a limbii ruseşti a filosofiei antice.[49] Scrisă din nişte surse originale, cartea îşi reţine binecunoscuta vervă a zilei. Mai târziu, P. D. Iurchevici a venit la Universitatea din Moscova de la Academia din Kiev. Un gânditor disciplinat, el a combinat precizia logică cu curiozitatea mistică. Vladimir Soloviov[50] i-a auzit

46 Influenţa sa asupra aşa zisului cerc al lui Chiril şi a lui Metodie ar trebui remarcată. [Nota autorului].

47 Dintr-o necrologie contemporană. [Nota autorului].

48 Vasile Nicolaevici Karpov (1798-1867) a fost un filosof al tradiţiei idealiste. El a predat filosofie la Academia din Kiev şi a devenit profesor de filosofie la Academia din Sank Petersburg în 1833. În al doilea rând, o ediţie completă a traducerii lui Platon a fost publicată între 1863 şi 1879. El a scris o *Introducere în filosofie* (Sank Petersburg, 1840).

49 *Dezvoltarea graduală a doctrinelor filosofice antice în legătură cu dezvoltarea religiilor păgâne* [*Postepennoe razvitie drevnikh filosofskikh uchenii v sviazi s razvitiem iazcheskikh verovanie*], 4 volume. (1860-1862) [Nota autorului].

50 Vladimir Sergheevici Soloviov (1853-1900), fiul unui celebru istoric, a fost un filosof religios rus care a avut o mare influenţă asupra intelectualilor, poeţilor, artiştilor, filosofilor şi teologilor ruşi de la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. În tinereţe a

conferinţele. Mai trebuie menţionat M. I. Karinski[51] care a fost un fost student la Seminarul şi Academia din Moscova şi mai multă vreme un profesor la Academia din Sank Petersburg. El a fost un critic extrem de profund de sisteme filosofice, combinând atitudinea lui critică exactă cu credinţa lui neclintită.

Astfel temeliile pentru o cultură filosofică sistematică au fost puse în şcolile ecclesiale. Ar mai trebui remarcat că

---

fost infectat de ideile curentului pozitivist al vremurilor şi a intrat la Universitatea din Moscova ca şi student în ştiinţe naturale. În curând, gândirea lui s-a întors decisiv la problematica religioasă şi a devenit unul dintre rarii studenţi ai universităţii care au participat la conferinţele Academiei din Moscova. Principala sa lucrare, *Criza filosofiei vestice* (1874), l-a marcat ca fiind un slavofil şi un schellingian şi a făcut să câştige pentru el scaunul lui Iurchevici la universitate (Iurchevici a murit în acel an). Soloviov nu a predat prea mult până când s-a îmbarcat într-o lungă călătorie peste hotare, unde a studiat şi a devenit atras de lucrările mistice şi teosofice, în special de kabala şi Böhme. La întoarcere, el a scris *Critica principiilor abstracte* (1880) şi a susţinut celebrele sale *Conferinţe despre Dumnezeu-umanitate* (1881). Anul 1881 a marcat o criză profundă în viaţa sa. Până în acest an el a crezut în chemarea teocratică a ţarului rus, ceea ce ar fi însemnat realizarea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. După asasinarea lui Alexandru II, pe data de 13 martie 1881, Soloviov a chemat noul ţar să demonstreze principiile sale creştine superioare, iertându-i pe vinovaţi. În schimb, lui Soloviov i s-a interzis să mai susţină conferinţe publice şi nu a mai putut publica în Rusia numai cu mari dificultăţi. Soloviov, deziluzionat a fost obligat să părăsească înclinaţiile slavofile şi să privească spre Occident căutând să vadă ca principala lui datorie unificarea Bisericilor creştine sub papa de la Roma. În această perioadă din viaţa sa el s-a apropiat mai mult de o formă mai veche de salvofilism catolic, reprezentat de episcopul croat Strossmayer. Următoarele lucrări importante ale lui Soloviov au fost publicate peste graniţă: *Istoria şi viitorul teocraţiei* (Zagreb, 1887); *Ideea rusă* (Paris, 1888) şi *Rusia şi Biserica universală* (Paris, 1889). După eşecul papei de a se concentra asupra cauzei lui Soloviov şi a lui Strossmayer, Soloviov s-a întors prin anii 1890 la nişte teme mai mistice, mai artistice şi apocaliptice, găsindu-se din ce în ce mai izolat atât în Rusia cât şi în vest. Gândirea şi influenţa lui Soloviov este discutată mai jos în secţiunea 11 a acestui capitol, secţiunea 7 din capitolul VII şi secţiunea 2 a capitolului VII.

51 Mihail Ivanovici Karinski (1840-1917) a absolvit de la academia din Moscova în 1862, a predat la Academia din Sank Petersburg din 1869

instrucţia filosofică nu trebuia să se limiteze numai la academii, ci ea exista la fel de bine într-un plan conceput pe larg în seminarii. Între diferite forme de şcoli secundare ele au posedat un element serios dezvoltat filosofic. „În Rusia singurele şcoli ecclesiastice sunt singurele cămine ale abstractizării," scria A. S. Sturza.[52] „În aceasta se reflectă spiritualismele germanice." Când Stanchevici[53] a început să îl studieze pe Kant s-a amuzat cu privire la destinul seminaristului:

„ce situaţie jenantă! Tu citeşti, reciteşti, îţi storci creierii şi nimic nu se întâmplă! Aşa că renunţi la toate şi începi să te plimbi. Capul îţi este ca şi o piatră, respectul de sine este stricat şi îţi găseşti toate visele, toate voturile tale pasionale că sunt nule. Am început să caut un profesor de seminar sau un preot care să mă ajute să îmi explice de ce nu îl pot înţelege pe Kant, în special din cauză că era o problemă de incomprehensibilitate din cauza profundităţii sale, ci pur şi simplu fiindcă nu am cunoscut anumiţi factori psihologici de mai multă vreme până şi seminaristului obişnuit – în timp ce noi, oameni înflăcăraţi şi plini de idei, o luăm pe mirişte şi ne împiedicăm la tot pasul fiindcă nu am trecut prin tortura şcolilor."[54]

Astfel, „iubitorii de înţelepciune" [*liubomudrie*] şi-au avut începuturile în şcolile ecclesiale. Conştiinţa teologică

până în 1894 şi a scris mai mult despre istoria filosofiei antice.

52 Alexandru S. Sturza (1791-1854) a fost unul dintre liderii reacţiei ortodoxe conservative faţă de influenţele occidentale mistice şi intelectuale care abundau în vremea lui Alexandru I. Un nobil moldovean prin naştere, el a fost crescut în Rusia, educat în Germania şi a avut o lungă carieră ca şi diplomat pentru guvernul rus. A fost un scriitor activ pe teme politice şi religioase. În timp ce lucra în ambasada rusă din Paris în 1815, el a scris cea mai bună lucrare a sa, *Consideraţii cu privire la doctrina duhului Bisericii Ortodoxe,* care s-a dovedit a fi foarte controversată.

53 N. V. Stanchevici (1813-1840) a fost liderul celebrului şi strălucitului cerc filosofic din anii 1830 care i-a inclus pe Belinschi, K. Aksakov, Bakuin şi Granovski. A se vedea Edward J. Brown, *Stanchevici şi cerul său din Moscova, 1830-1840* (Stanford, 1966).

54 Dintr-o scrisoare către M. Bakuin din 7 noiembrie 1835. [Nota autorului].

rusă a fost modelată de acest proces speculativ şi deşteptată din visele ei naive.

III

„Iubitorii de înţelepciune" şi alte cercuri moscovite

Mişcarea filosofică a început în Moscova în anii 1830, răspândindu-se în toată Universitatea din Moscova. Acolo predica idealismului social a dobândit mai întâi dimensiunile unui eveniment social, după cum o generaţie nouă şi senzitivă l-a auzit şi l-a acceptat. Nici Galici şi nici Vellanski nu şi-au găsit adepţi reali în Sank Petersburg, în timp ce în Moscova, Pavlov a creat o întreagă generaţie. „Filosofia germană a găsit mulţi adepţi tineri, ardenţi şi conştiincioşi, în special în Moscova," a scris Puşkin în 1836 „şi deşi ei vorbeau o limbă abea comprehensibilă celor care nu au fost iniţiaţi, totuşi ei au avut o influenţă deplină care ieşea la lumină din ce în ce mai mult."[55] „Predicarea" idealistă [*propoved*] din Moscova nu a apărut la catedra de filosofie. Pavlov a conferenţiat despre fizică şi agricultură, începându-şi cursurile sale cu o introducere filosofică. Herzen[56] scria că „Pavlov stătea pe uşile departamentului fizico-matematic şi îi oprea pe studenţi, întrebându-i: doreşti să cunoşti natura? Dar ce este natura... şi ce

55 Prima mare figură literară modernă rusă, Alexander Puşkin (1799-1837) a ridicat un standard poetic pentru toată literatura rusă în lucrări cum ar fi *Eugeniu Onegin, Rusian şi Ludmilla* şi *Fiica căpitanului*, la fel ca şi mai multe poeme mai scurte. Puşkin a fost educat şi şi-a trăit copilăria şi tinereţea într-o societate înaltă ca şi nobil în Sank Petersburg şi a fost deplin expus influenţelor romantice şi vestice din acei ani. La Liceul Ţarscoe, unde a fost educat, profesorii lui au inclus în programa analitică doi idealişti proeminenţi – Kuniţân şi Galici.

56 Alexander Ivanovici Herzen (1812-1870) a fost un ziarist rus radical, filosof şi critic literar. Majoritatea activităţii sale a avut loc în Londra, unde a publicat jurnalul *Kolokoi* [*Clopotul*]. Herzen ne-a lăsat memorii extensive ale acelor vremuri, *Byloe i Dumy* [în traducere: *Trecutul şi gândurile mele,* 6 volume, (New York, 1924-1928)].

însemnă a cunoaşte?" Aceasta a fost ca o deşteptare din dogmatismul adormit.

Pavlov a demonstrat în conferinţele lui insuficenţa „experimentalismului" sau empiricismului în domeniul cunoaşterii şi a dovedit necesitatea constructivă a speculaţiei. După cum s-a exprimat unul dintre ascultătorii lui, el i-a aprins cu „patimă şi zel pentru gândire" şi a aprins în ei „în general, o atitudine critică faţă de principiile şi fundamentele dezvoltării şi realizării procesului de învăţare." Pavlov a expus în primele lui căutări o „filosofie transcendentă" care se baza pe Schelling şi Oken.[57] Cel care a exercitat o influenţă mare asupra studenţilor a fost I. I. Davidov (1794-1863), care a predat mai multe discipline şi la un anumit moment a fost inspectorul departamentului de conducere. Lui Davidov îi lipsea o viziune filosofică genuină şi cea pe care fluctua între Locke şi Condillac[58] la Schelling şi s-a acomodat fiecăruia mai mult decât să devină convins de fiecare adevăr. Totuşi, el a răspândit ideile lui Schelling. Pogodin şi-a reamintit mai apoi că „Davidov, şeful şcolii de inspectori, a fost un furnizor de filosofie schelingiană către clasele se sus. El a dat cărţi studenţilor, a discutat interpretarea noului său sistem cu ei şi a influenţat

57 Lorenz Oken (1779-1855) a fost un filosof şi un biolog german. După câteva numiri academice (Jena, Basel şi Munich) a devenit profesor de filosofie în Zürich. Cea mai importantă lucrare a sa este *Lehrbuch der naturphilosophie,* 3 volume., (Jena, 1808-1811).

58 John Locke (1623-1704), „părintele epiricismului englez," a fost antrenat în filosofia scolastică la Oxford şi s-a ocupat şi de meteorologie, chimie experimentală, medicină şi s-a amestecat şi în politica engleză. Principala sa lucrare pe care a terminat-o în 17 ani a fost *Un eseu cu privire la înţelegerea umană* (1690), în care a încercat să se rupă de aristotelism şi să definească ceea ce contează în ştiinţă, religie şi filosofie, adică cele care sunt în capacitatea omului de a fi cuprinse şi cele ce nu sunt. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), un psiholog şi un filosof francez, s-a străduit să sistemetizeze principiile lui Locke. Gândirea sa cumva ateistă şi deterministă este prezentată în lucrări reprezentate de *Eseu despre originea cunoştinţelor umane* (1746); *Tratat al sistemelor* (1749) şi *Tratat despre senzaţii* (1754).

puternic acea generaţie." Undeva mai târziu, N. I. Nadejdin, ca şi profesor, critic şi jurnalist a adăugat influenţa lui. Stanchevici a încunoştinţat faptul că „erudiţia lui Nadejdin l-a inspirat mult."

Deşi deşteptarea filosofică a iradiat de la profesori, dobândirea ideilor filosofice de către studenţi nu era o parte din rutina şcolărească. Acele idei au fost primite şi hrănite de „cercurile" unice în care tinerii din universitate s-au adunat în acele vremuri, în special în Moscova. Aceste adunări nu au constat din oameni cu mentalităţi similare. Ei îşi petreceau majoritatea timpului contrazicându-se şi contrazicându-se pasional. Ceea ce i-a ţinut împreună nu a fost atât de mult o viziune comună, ci teme comune; acea „afinitate aleasă" [*izbiratelnoe srodstvo*] intangibilă despre care ei vorbeau deschis. Membrii diferitelor cercuri se simţeau ca şi cum aparţineau unei frăţietăţi unificate mai înalte. „Noi suntem cavalerii templului," după cum s-a exprimat tânărul Herzen. După frazarea lui Belinschi[59] ei erau cu toţii „cetăţenii ai domeniului speculaţiei."

„Societatea iubitorilor de înţelepciune" [*obşchestvo liubomudriia*] a stat mai întâi în succesiunea cercurilor. O „societate secretă," un cerc intim de prietenii pasionale şi romantice, printre membrii fiind Venevitinov,[60] prinţul V. F.

---

59 Visarion Grigorevici Belinschi (1811-1848) a fost un critic literar şi jurnalist important şi influent, care la un moment sau altul a fost asociat cu aproape toate figurile intelectuale ale zilei. Un student la Academia din Moscova, a fost exmatriculat în 1832 din cauza viziunii sale democratice-revoluţionare, dar a continuat să frecventeze cercurile lui Stanchevici, unde l-a studiat pe Kant, Fichte şi Schelling. El l-a studiat pe Hegel dimpreună cu bunul său prieten Bakunin. Belinski a fost principalul critic pentru jurnalul *Telescopul* şi pentru *Molva*, suplimentul lui literar, în care a expus cauza realismului literar. Mai târziu a editat jurnalul *Moskovskii nabliudatel* [*Observatorul de Moscova*] şi a scris pentru *Otechestvennye zapiski* şi *Sovremennik.*

60 Dimitrie Venivitinov a fost deja o figură literară bine stabilită când a murit la vârsta de 22 de ani. În general este considerat principala inspiraţie şi cel mai important membru al cercului, fiindu-i secretar. Scrierile lui, păstrate numai în fragmente, au fost colecţionate şi publicate în Moscova în 1934.

Odoevski,[61] Koşelev[62] şi Ivan Kireevski. Venivitinov a fost inima societăţii şi ei s-au întâlnit acasă la Odoevski. „Aici domnea filosofia germană – Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres şi alţii.” Koşelev îşi reamintea mai târziu. Ar mai trebui adăugat la listă şi Platon. „Un nou soare, care se ridica din pământurile teutonilor antici, a început să ilumineze sfera infinită a cunoaşterii cu razele unei speculaţii înălţătoare.” (Odoevski). Tinerii iubitori de înţelepciune şi-au concentrat atenţia lor asupra problemelor legate de filosofia artei. În artist ei au văzut un profet şi un creator autentic al vieţii şi prin artă ei aşteptau transfigurarea şi reînnoirea realităţii. Două taine le-au atras atenţia: taina vieţii şi taina artei. Cea din urmă i-a interesat cel mai mult şi natura ei elusivă multidimensională a inclus acest simbolism. Iubirea de înţelepciune în sine a devenit noua lor religie; filosofia a început să aibă un patos religios şi a devenit un substitut religios. Timbrul romantismului este cât se poate de evident în aceasta. Iubitorii de Înţelepciune din Moscova s-au mărturisit tocmai acestei religii romantice şi filosofice. „Pentru noi învăţătura creştină se potrivea numai maselor de oameni şi nu pentru noi, iubitorilor de înţelepciune,” relata Koşelev. „L-am preţuit cel mai mult pe Spinoza şi am considerat lucrările lui superioare Evangheliilor şi restului Sfintelor Scripturi” (Spinoza într-o interpretare romantică).[63] Numai prin renunţare şi acte de frângere ei ar fi putut trece de la poetica religioasă şi pietism la o religie pozitivă.[64]

---

61 Despre Odoevski a se vedea nota 9 şi mai jos, secţiunea V.

62 A. I. Koşelev (1806-1856) a fost un prieten apropiat a lui Kireevski. *Memoriile* lui [*Zapiski*] au fost publicate în 1889.

63 Baruh Spinoza (1632-1677), un evreu danez, a dezvoltat o filosofie bazată pe ideea unei ordini raţionale impersonale în univers, care a fost uneori catalogată ca şi panteism. Principalele sale lucrări sunt *Etica* (1677); *Tractatus de intellectus emandatione* (1677) şi *Tractatus theologico-politicus* (1670).

64 Cf. „Istoriei convertirii lui Ivan Vasilievici,” a lui Koşelev pe baza a ceea ce i-a spus soţia lui Kireevski. Ar mai trebui să comparăm aceasta cu „renunţarea religioasă” din istoria romantismului german. [Nota

Un număr din acea generaţie a aparţinut „cercului extern” a Iubitorilor de Înţelepciune, inclusiv Şevirev, Pogodin, Kiukhelbeker şi tot cercul poetic din jurul lui Raich.[65] Cercul lui Polevoi a prins formă tot în aceşti ani.[66] El a fost de asemenea sub influenţa lui Schelling (deşi Polevoi l-a preferat mai mult pe Cousin[67] decât pe Schelling) şi şi-a menţinut o viziune romantică. În jurul anului 1830 a apărut cercul Stanchevici şi cel al lui Herzen-Ogarev.[68] S-a dezvoltat sub influenţa directă a lui Pavlov şi s-a concentrat asupra unor subiecte literare şi poetice, în tandem cu restul generaţiilor mai vechi ale Iubitorilor de Înţelepciune. Influenţa lui Fichte s-a adăugat la acea a lui Schelling. Mai târziu iniţiativa filosofică din

---

autorului]. Despre „Istoria” lui Koşelev a se vedea secţiunea V din acest capitol.

65 Criticul literar Ştefan Şevirev (1806-1846) şi istoricul Pogodin (a se vedea nota 38) au fost reprezentanţii „ideologiei oficiale” conservatoare şi naţionaliste a domniei lui Nicolae I. V. Kukhlbeker (1797-1846), un decembrist a fost poet şi critic. S. E. Raich (1792-1855) a fost un educator şi un ziarist care a organizat propriul cerc filosofic în 1823.

66 Nicolae Polevoi (1796-1846) a fost un critic literar şi istoric. Din 1825 până în 1834 a fost editorul ziarului *Moskovski telegraf* [*Telegraful din Moscova*], care era dedicat literaturii germane şi romantice. Principala sa lucrare istorică este *Istoria poporului rus* (1828-1830), în care, după cum sugerează titlul, el a legat istoria rusă în termenii vieţii oamenilor mai mult decât în termenii instituţiilor politice.

67 Victor Cousin (1792-1867) a fost cel mai renumit gânditor francez al vremurilor. Deşi gândirea sa era de fapt continuă cu cea a lui Locke şi Condillac, el a arătat influenţa lui Hegel şi Schelling şi în mai multe scrieri ale lui el a arătat influenţa lui Hegel şi Schelling şi în mai multe lucrări şi conferinţe ale lui el a mutat mentalitatea filosofiei franceze de la materialism la idealism. Principalele sale lucrări sunt *Fragmente filosofice* (1826); *Despre metafizica lui Aristotel* (1835) şi *Despre adevăr, despre frumos şi despre bine* (1836).

68 Alexandru Herzen şi revoluţionarul, critic social şi poetul Nicolae Platonovici Ogarev (1808-1877) a format cercul lor în timp ce încă ambii erau studenţi la Universitatea din Moscova. Acest grup a fost frânt de guvern în 1834 şi în anul următor membrii lui au fost exilaţi.

acest cerc a trecut la Bakunin[69] şi a apărut un curent hegelian în anii 1840. Cercul lui Herzen a avut o viziune romantică. Conferinţele lui Pavlov l-au inspirat şi l-au mulţumit pe Herzen şi el l-a citit pe Couzin. Motivele Saint Simonismului,[70] „dorinţa de a împărţii lumii o nouă formă religioasă" (după cum s-a exprimat mai apoi Ogarev) au fost absorbite în întregime într-un amalgam romantic. Problematica „socialismului utopic" şi a filosofiei germane (după cum a fost ea arătată de Lorenz von Stein în renumita sa lucrare)[71] s-a împărtăşit de fapt de aceiaşi coloratură sentimentală, aceleaşi seducţie utopică. Uniţii de o prietenie romantică pasională, Herzen şi Ogarev au creat calea romantică tipică peste următorii câţiva ani.[72] Sub influenţa dual ă a romantismului şi a Saint Simonismului ei au abordat teme religioase cu o usturime crescândă, dar în cadrul aureolei mistice a viselor melancolice – o religiozitate a tânjirii şi a tristeţii, a premoniţiilor şi a aşteptărilor – şi astfel ambii au căzut din nou în mistica alexandrină. Herzen a prins infecţia de la

69 Pentru o discuţie detaliată a Saint Simonismului şi a influenţei lui asupra lui Herzen, a se vedea capitolul şase din lucrarea lui Martin Malia *Alexandru Herzen şi naşterea socialismului rus* (New York: Grosset şi Dunlop, 1961), pp. 99-133.

70 Deşi nu a fost popular în viaţa sa, ideile lui Saint Simon (Claude Henri de Rouvroy, 1760-1825) au oferit mai multă inspiraţie socialiştilor utopici ai ultimelor trei sferturi din secolul al XIX-lea. Reacţionând împotriva exceselor Revoluţiei Franceze şi a războaielor lui Napoleon, Saint Simion învăţa că societatea trebuia condusă de industriaşi, de oameni de ştiinţă care să îi controleze direcţia spirituală. Principala sa lucrare, în care a dezvoltat sistemul lui aproape într-o religie, a fost *Noul creştinism* (1825).

71 Lucrarea lui Lorenz von Stein *Socialism şi comunism în Franţa contemporană* a influenţat mai mulţi intelectuali ruşi din acea perioadă, inclusiv pe Iurie Samarin.

72 Ar trebui să remarcăm corespondenţa dintre Herzen şi soţia sa Nataşa, acel monument romantic de experienţă romantică. [Nota autorului].

Witberg la Viatka[73] şi l-a citi pe Ekhartşausen[74] şi alţi mistici cu entuziasm. Ogarev a studiat *naturphilosophie* a lui Schelling, Oken şi teoria magnetismului animal.[75] În timp ce vizita Caucazul în 1838, el s-a întâlnit cu decembristul A. I. Odoevski care i-a dat o copie a lucrării lui Toma de Kempsis.[76] „Pe tărâmul sufletului, bine-pregătit de romantism, Floarea Creştină a crescut cu repeziciune – o floare tristă şi pală cu nişte petale căzătoare, a cărui rouă pură era ca şi lacrimile."[77]

Au apărut noi grupuri în anii 1840, tocmai în perioada în care diferenţa deplină între „vestici" şi „slavofili" a fost definită pentru prima dată. Dezbaterea între ei s-a ascuţit într-o diviziune sau ruptură în mijlocul anilor 1840. Gerşenzon ne-a reamintit justificabil că „cheia

---

73 A. L. Witberg (1787-1855), un francmason a fost pictorul şi arhitectul cerut de Alexandru I pentru a construi o catedrală a lui Hristos Mântuitorul, care nu a fost niciodată terminată ca şi comemorare a înfrângerii lui Napoleon. Mai târziu a fost exilat în Siberia din cauza unei acuzaţii că nu a întrebuinţat cum se cuvine fondurile pentru proiect şi acolo s-a întâlnit cu Herzen.

74 Karl von Ekhartşausen (1752-1803) a fost un scriitor bavarian prolific pe teme de mistică şi alchimie. El nu a fost niciodată binecunoscut în Europa de Vest, dar în viaţa sa Lopuhin i-a tradus lucrările în rusă şi a devenit foarte popular cu misticii ruşi şi cu francmasonii.

75 Teoria magnetismului animal a apărut odată cu Friederich Anton Mesmer (1733-1815), care credea că bolile pot fi vindecate cu ajutorul magneţilor. A se vedea Vincent Buranelli, *Vrăjitorul din Viena* (New York, 1975).

76 Alexandru Ivanovici Odoevski (1802-1839), a fost un nobil exilat în Siberia în 1827 din cauza participării lui la Insurecţia din 1825. El s-a întors în 1837 şi a devenit cunoscut ca şi un poet. *Imitarea lui Hristos,* care a fost atribuită adesea lui Toma de Kempsis (1380-1471), într-o literatură clasică universal populară şi devoţională. Când a fost scrisă în Evul Mediu, viaţa religioasă era dominată de un scolasticism speculativ sofisticat. Apariţia acestei cărţi a întors atitudinile duhovniceşti spre un accent mai mare pe ascetismul personal, prin citirea Sfintelor Scripturi, meditaţii la viaţa lui Hristos şi pe simplitate intelectuală.

77 Nota unei reuniuni emoţionale a doi prieteni în Vladimir, în faţa crucifixului. [Nota autorului].

la istoria ideilor stă întotdeauna în istoria emoţiilor." În orice caz, aceste „idei" au câştigat trecere prin senzitivitatea umană şi susceptibilitate. În acest mediu duhovnicesc sentimentele religioase dintre generaţiile romantice au fost puternice. Ar trebui să menţionăm numai corespondenţa lui Bakunin, scrisorile lui Belinski din vremea sa la Moscova şi scrisorile tânărului Herzen.

„Decadele minunate" nu numai că au fost pline cu dispute ideologice, ci au şi marcat o fază decisivă în dezvoltarea sentimentelor religioase. „Ca şi întreg, inteligenţia rusă a anilor treizeci a fost fără îndoială religioasă" (Sakhulin).[78] Romantismul şi „idealismul" s-au descoperit în toată dualitatea şi ambiguitatea lor. Era imposibil să rămâi indefinit la răscruce: o alegere între căi era inevitabilă – chiar şi zăbovirea implica o alegere. „Occidentalizatorii" din anii 1830 au fost în orice caz, cu nimic mai puţin preocupaţi de problematica religioasă decât viitorii „slavofili." Concepţia despre socialism tipică acelor vremuri a fost legată indisolubil de ideologia creştină: o urmărire a unei viziuni integrale.[79] În acest sens, Bakhuin a fost mai tipic decât restul. Ar trebui să ne reamintim că în anii 1840 „occidentalii" s-au împărţit cu privire la subiectul religios al nemuririi personale.[80] Cunoscuta scrisoare a lui Belinski către Gogol în 1847 repetă acut caracterul religios al încercării „occidentalizatoare" de o definiţie de sine într-un stadiu

78 P. N. Sakulin, *Kniaz V. F. Odoevski* (Moscova, 1913).

79 În cest sens ar mai trebui remarcat mai târziu „Cercul Petraşevski." [Nota autorului]. Mihail Butaşevici-Petraşevski, un absolvent al Liceului Ţarskoe Selo şi-a organizat cercul în anii 1840. Grupul a ţinut nişte întâlniri obişnuite în Sank Petersburg, care de obicei au fost absorbite de discuţiile socialiştilor utopici vestici cum ar fi Saint Simion, Proudhon şi în special Fourier şi care au mai dezbătut cum ar putea ca Rusia să se schimbe la noile idealuri. Într-o perioadă de reacţie care a urmat revoluţiei franceze din 1848, cercul, care l-a inclus pe Dostoevski, a fost frânt şi membrii lui arestaţi, au devenit subiectul unei execuţii în batjocură şi deportaţi în Siberia.

80 Cf. mărturisirii lui Herzen a „sfârtecării teoretice" în volumul II din *Byloe i dumy*. [Nota autorului].

ultim.[81] Toată polemica s-a învârtit în jurul locului religiei în viitor.

„În opinia noastră poporul rus este cel mai religios din lume. Dar aceasta este o minciună. Uitaţi-vă mai îndeaproape şi ve-ţi percepe că ei sunt prin natură nişte oameni adânc ateişti. În ei mai există multă superstiţie, dar nicio urmă de religiozitate... exaltarea mistică le este străină naturii lor – ei au mult prea mult simţ comun şi claritate, ceva care este mult prea mult pozitiv în minţile lor, ceva care îi asigură probabil în marele lor destin istoric.

Profeţia ateistă este direct opusă profeţiei religioase. Totuşi, nu ateismul este un răspuns la problema religioasă. Problematiciile lui Feuerbach nu sunt cu nimic mai religioase decât problematicile lui Baader.

Ridicarea filosofiei în anii 1830 şi anii 1840 a avut două consecinţe. Pentru unii calea către Biserică, o *apocatastază* religioasă a minţii şi a voinţei a fost deschisă. Pentru alţii calea care ducea la necredinţă şi chiar şi o luptă împotriva lui Dumnezeu. Această schismă sau polarizare a elitei culturale a Rusiei a avut loc tocmai din caza nivelului religios. O astfel de polarizare se poate vedea în istoria idealismului german: Friederich Schlegel, Görres şi Baader pe de o parte; Feuerbach şi toată „stânga" hegeliană pe de alta. Relaţia nu este pur şi simplu o juxtapunere, ci o influenţă şi o dependenţă directă. Trebuie să ne reamintim că „şcoala hegeliană" s-a împărţit tocmai cu privire la acest subiect.

IV

Chaadaev şi oamenii anilor 1840

În anii lui 1840 societatea rusă era vizibil divizată în dezbateri despre Rusia. Neînţelegerile istoriografice au

81 Scrisoarea lui Belinski a fost tradusă în engleză de Valentin Snow şi a fost inclusă în lucrarea lui Marcu Raeff, *Istoria intelectuală rusă: o antologie* (New York, 1966), pp. 253-261.

arătat o diferenţă mai adâncă şi mai fundamentală. Au existat motive şi temeiuri ample pentru reflecţia la destinul sau chemarea Rusiei în timpul anilor de după „experienţa internaţională” din 1812 şi toate conflictele militare şi nemilitare din Europa. Subiectul făcut real de istoria acelor vremuri a lui Alexandru I a fost cel al Rusiei şi al Europei. Confruntarea cu adevărul a venit asupra oamenilor. În ciuda slăbiciunilor lui, *Istoria statului rus*[82] a lui Karamizin, povestea eroică sau epopeea i-a obligat pe toţi să simtă realitatea trecutului rusesc şi chiar şi istoria petrină. Romantismul a promovat dezbaterea asupra misiunii naţionale: care este locul Rusiei în planul general sau schema „istoriei lumii”?

Tema istoriosofică a destinului rusesc a devenit fundamentală pentru nou deşteptata gândire filosofică din Rusia. În acest plan istoriosofic problema religioasă a fost pusă din nou, cu o claritate completă în consţiinţa culturală şi socială rusă. Unicitatea Rusiei a devenit mai aparentă, prin încercări şi îndoieli, a fost o contrapunere istorică faţă de „Europa.” Încă de la început, diferenţa a fost analizată ca şi o diferenţă în destinul religios. Credincioasa scrisoare filosofică a lui Petru I a ridicat în Chaadaev această problemă tocmai în acest fel.[83]

---

82 Nicolae Mihailovici Karamazin (1766-1826) a fost una dintre cele mai importante şi mai influente figuri literare ale epocii sale. În cariera lui, el a fost cunoscut ca şi poet şi nuvelist, apoi a devenit cunoscut pentru *Scrisorile călătorului rus* (1791-1792), o mărturisire a unei călătorii prin Europa de vest scrisă într-un stil sentimental. După 1803, când a fost numit istoricul curţii, el şi-a dedicat activitatea sa cercetării istorice, producând două cărţi celebre: *Momoriu cu privire la Rusia antică şi modernă* (1811) şi lucrarea în doisprezece volume *Istoria gosudaraţva rossiskago* (1819-1826). Ambele lucrări au reprezentat nişte justificări patriotice şi conservative ale guvernului autocrat din Rusia şi au fost foarte importante prin faptul că au făcut primele încercări serioase de a oferii o mărturie a istoriei ruseşti. Au fost egal de importante pentru stilul în care au fost scrise, făcând un avans serios spre limba rusă literară.

83 Petru Iakovlevici Chaadaev (1794-1856) a absolvit Universitatea din Moscova şi a slujit în armată în campaniile napoleonice, ceea ce i-a oferit un contact direct cu vestul. El a început să îşi scrie *„Scrisorile*

Chaadaev, un contemporan al decembriştilor, a aparţinut unei generaţii de mai înainte. Din cauza iubirii sale faţă de societatea în care a trăit el a ieşit din relief în dezbaterile idealiste. Viziunea sa nu a fost formată deplin sub influenţa „tradiţionalismului" francez – compusă din Bonald şi Ballanche şi până la un anumit nivel Maistre[84] – şi legături personale l-au legat de saloanele neo-catolice din Paris (cele ale lui Circourt şi a Baron Eckstein,[85] frecventate în acele zile de A. I. Turghenev). Alexandru Ivanovici Turghenev (1785-1856) a slujit în Rusia ca şi capul Departamentului Mărturisirilor Străine şi a condus „afacerile duhovniceşti" în „ministerul combinat." El a călătorit mult şi a efectuat multă muncă istorică în colectarea de materiale despre Rusia în arhivele străine. Mai târziu a intrat sub influenţa lui Schelling, în timp ce în tinereţea lui Chaadaev a trecut printr-o prioadă de entuziasm faţă de Jung-Stilling[86] şi alţi mistici de acest tip.

---

lui filosofice" în franceză în 1829. Publicarea primei din ele, care a criticat violent cultura şi istoria rusă, a cauzat un scandal în 1836 şi autorul a fost declarat nebun de un decret imperial. Există două traduceri ale acestei lucrări: Maria-Barbara Zedlin, *Scrisori filosofice şi apologia unui nebun* (Knoxville, Tenn., 1969) şi Raymond T. McNally, *Principalele lucrări ale lui Petru Chaadaev* (Notre Dame Press, 1969).

84 Louis Bonald (1754-1840) a fost un scriitor şi filosof francez care a apărat monarhia tradiţională şi religia. Pierre Ballache, un democrat catolic târziu din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, predica ideea uni *poligeneze sociale* sau a renaşterii sociale. Această idee, dimpreună cu „noul creştinism" al lui Saint Simion, s-a bucurat de o primire favorabilă în Rusia în anii 1830. Joseph de Maistre (1753-1821) a combinat o filosofie politică reacţionară cu o mistică francmasonică. El a trăit în Sank Petersburg din 1803 până în 1817 şi pentru o vreme a fost prietenul şi sfătuitorul lui Alexandru I şi a avut o mare influenţă asupra societăţii ruseşti, în special prin lucrări cum ar fi *Serile de la Sank Petersburg* şi *Despre papă* (1819).

85 Adolf Circourt (1801-1879) a fost un publicist francez. Baron Nicolae d'Eckstein (1790-1861), un publicist şi filosof francez, a fost un mare călător care a popularizat literatura asiatică în Franţa.

86 Un fizician şi un economist prin formare Johann Heinrich Jung (1740-1817), („Stilling" de la ideea pietistă de „pace lăuntrică," a fost o adăugare francmasonică la numele său) şi a devenit binecunoscut prin toată Europa din cauza scrierilor lui mistice. Principala sa idee a

El a fost şi a rămas un prieten apropiat al lui A. I. Turchenev şi al prinţesei S.S. Meşcherskaia.[87]

Chaadaev este numit primul occidentalizator şi odată cu el începe istoria occidentalismului. El poate fi numit „primul" numai într-un sens neliterar al termenului, căci toţi din generaţia lui au fost fie occidentalizatori, fie adesea nişte simpli oameni vestici. Ca şi occidentalizator a fost unic; lui îi apaţinea un occidentalism vestic, în timp ce occidentalismul vestic din acei ani a dus de obicei la ateism, „realism" şi pozitivism. Până în această zi, Chaadaev rămâne o figură enigmatică şi cea mai enigmatică calitate a sa este religiozitatea. În scrisorile lui către prieteni el a fost franc, dar chiar şi acolo a rămas strălucit, spiritual şi un controversalist aprig. Realitatea Bisericii este cu greu de discernut în cadrul viziunii unui apologist al teocraţiei romane. A rămas un visător şi un singuratic, la fel ca mulţi alţi francmasoni şi pietişti din timpul vremurilor lui Alexandru I.

Faptul că era un ideologist şi nu era un aderent al Bisericii explică transparenţa curioasă a gândirii sale istoriosofice. Creştinismul s-a afundat până la dimensiunile unei noi idei. Strict vorbind el a fost mai puţin un gânditor decât un om deştept cu nişte viziuni clar definite. Ne putem uita în van pentru un „sistem" anume – el a avut un principiu, dar nu a avut niciun sistem. Acest principiu a ridicat un postulat pentru o filosofie creştină a istoriei. Pentru el istoria este procesul construirii împărăţiei cerurilor pe pământ şi numai prin acest proces se poate intra şi se poate participa la istorie. Aceasta ajută ca să explicăm amărăciunea conţinută în „scrisorile filosofice." „Noi nu aparţinem la niciuna dintre marile familii ale rasei

---

fost cea a unui nou mileniu care să fie un aprod al noii Biserici, o formă mai înaltă de creştinism mistic. Jung-Stilling a fost unul dintre cei mai populari mistici vestici în Rusia în timpul perioadei alexandrine.

87 Sofia Sergheevna Meşcherskaia (1775-1848) a fost activă în Societatea Biblică Rusă, a lucrat ca să îmbunătăţească condiţiile din închisorile din Sank Petersburg şi a organizat o campanie de publicare pietistă, care a atras susţinerea lui Alexandru I.

umane” sau ca să ne exprimăm în alt fel, „noi suntem între acele naţiuni care nu sunt o parte din umanitate.” Orizontul istoric al lui Chaadaev a fost restrâns la Europa de Vest. „Din experienţa Europei la noi nu a ajuns nimic.” În această izolare istorică, el a văzut un necaz fatal. În mod sigur el nu a identificat izolarea culturală a Rusiei sau separaţia Rusiei faţă de sălbăticia primitivă sau simplitate, ci numai a afirmat lipsa de istoricitate a destinului Rusiei.

Mai târziu el a fost atras de nişte concluzii opozite din aceleaşi presupoziţii (în *Apologia unui nebun* şi în alte serii de scrieri). El a ajuns să înţeleagă că a fi renăscut în istorie nu însemnă pur şi simplu o condamnare veşnică la copilărie şi niciun însemnă a avea numai pagini goale într-o carte a trecutului care ar însemna aceiaşi deschidere în viitor. Din contră, el a început să privească un trecut ca şi o ambiguitate, „tuşirea fatală a vremurilor.” El a început să creadă că ruşii au posedat un avantaj incomparabil tocmai din cauza construirii viitorului în libertate faţă de partea vestică, „căci este un mare avantaj să fi capabil să contemplezi şi să judeci lumea din cel mai înalt nivel a gândirii, liber de patimi sălbatice şi de o avariţie josnică.” Tocmai în ruşi el a văzut „oamenii lui Dumnezeu pentru viitor” şi mai mult a crezut că o fază nouă a început deja în istoria Împărăţiei lui Dumnezeu. „Creştinismul politic” trebuie să facă calea unui creştinism „pur duhovnicesc.”

În această nouă estimare a „lipsei de istoricitate” a Rusiei, Chaadaev s-a apropiat de Iubitorii de Înţelepciune din Moscova, mai presus de orice de Odoevski.[88] Probabil că o întâlnire cu ei l-a influenţat pe Chaadaev. Mai târziu, Herzen a urmat acestei gândiri, sub influenţa lui Chaadaev. Ideile lui Chaadaev şi-au avut locul lor şi semnificaţia în conştiinţa de sine dialectică rusă. El a evaluat critic şi acut înţelesul istoric şi misiunea creştinismului. Deşi îşi avea propriile idei despre filosofia istoriei, el nu a avut nicio idee sau viziune teologică. Pe la finele anilor 1830 el a fost închis în dezbateri cu generaţia mai tânără. El a adus aceste dezbateri în formularea sau dezvoltarea

88 Cf. *Serilor urseşti* ale lui Odoevski. [Nota autorului].

problemelor – totuşi aceasta a fost o influenţă personală mai mult decât o influenţă a unui sistem definit de idei.

Generaţia mai tânără s-a împărţit mai repede. Etichetările destul de nesigure de „salvofilism” şi „occidentalism” au date naştere la neînţelegeri şi aşteptări false. În orice caz, ei nu reprezintă pur şi simplu două ideologii istorico-politice, ci stau pentru două viziuni complete şi ireconciliabile şi mai presus de orice două aşezăminte culturalo-psihologice. P. G. Vinogradov[89] a reuşit destul de mult surprindă divergenţele dintre slavofili şi occidentali ca şi o „diferenţă de opinie cu privire la înţelegerea principiului fundamental: cultura.” Nimeni nu poate merge mai jos. „Occidentalii,” scria Vinogradov, „încep dintr-o înţelegere a culturii ca şi o creativitate conştientă a umanităţii” – explicând imediat formularea problemei după filosofia hegeliană a legii şi a societăţii. „Slavofilii,” continua Vinogradov, „au fost preocupaţi de cultura populară, care a crescut aproape inconştient în oameni.” Nu suntem noi capabili să vedem teza primară a opoziţiei şcolii istorice faţă de hegelianism? A se vedea următorul capitol. Bineînţeles, o astfel de coincidenţă a opoziţilor nu poate epuiza tot conţinutul schismei din anii 1840, dar sensul ei psihologic este discernut cu acurateţe. Am putea formula după cum urmează: vesticii au exprimat momentele slavofile „organice” şi „critice” ale definiţiei de sine culturale (sublinierile slavofile nu au luat în considerare cu suficenţă motivul şi importanţa „negaţiei”). Contrapunerea „dialecticii” şi a „evoluţiei” în filosofia socială a epocii este relevantă.

O nouă neînţelegere a creat o nouă problemă: ar trebui ca „societatea” (sau poporul) sau „statul” să fie recunoscuţi ca şi realitatea ultimă din procesul istoric? Aici tradiţionalismul „şcolii istorice” şi-a alăturat în mod neaşteptat rândurile cu radicalismul social. Am putea

89 Istoricul pozitivist Pavel Gavrilovici Vinogradov (1854-1925) a fost profesor la Universitatea din Moscova şi la Oxford în Anglia, specializându-se în studiul Europei evului mediu. El şi-a sfârşit viaţa ca şi un subiect britanic.

vedea o afinitate analogă între „utopianism” şi şcoala franceză „teocratică.” În atitudinea slavofilă se poate resimţii o pregustare a unui anumit anarhism distinctiv, o ostilitate faţă de interferenţa deliberată a cursului neptunian al proceselor organice, un patos faţă de „ceea ce nu poate fi văzut” şi o alterare minuţioasă care forma un agregat al continuităţii. În spatele acestei ostilităţi stă o neîncredere a solitarului sau a persoanei izolate.[90] Religia, în percepţia acelei generaţii, a fost recunoscută mai presus de orice ca şi o întoarcere la întreg, o adunare a sufletului, o eliberare din greutatea existenţei a dezolării lăuntrice şi a dezintegrare care a devenit durerea epocii. Acest postulat religios a fost tradus într-o realitate istorică. O scăpare din criza în care toată Europa a fost implicată în toată istoria ei nu putea venii decât printr-o „întoarcere,” printr-o nouă strângere a legăturilor sociale, printr-o restaurare a întregului vieţii. Acesta nu era cazul unui „liberalism arheologic,” ci expresia unui simţ ingenios şi viu al contemporaneităţii. Romantismul a posedat în general un nivel considerabil direct al sensibilităţii istorice. După revoluţie toţi au simţit, tocmai în viaţa socială, dezintegrarea şi dezacordul, lipsa de unitate şi asociere a „libertăţii,” lipsa de rezultat a „egalităţii” şi insuficenţa „fraternităţii.” În legătură cu aceasta criticismele acute ale lui Saint-Simion despre viaţa contemporană sunt foarte instructive. Patosul „pozitivist” al lui Auguste Comte care era direcţionat tocmai în spre „negaţia” revoluţiei, este cât se poate de caracteristic.[91]

---

90 A se vedea schimbul foarte caracteristic de opinii a personalităţilor între Kavelin şi Iurie Samarin, în nişte articole publicate în 1847. [Nota autorului]. K. D. Davelin (1818-1845) a fost un liberal rus remarcabil şi profesor la Universitatea din Sank Petersburg.

91 Sistemul filosofic al lui Auguste Comte (1798-1857) a reprezentat o încercare de a reorganiza şi reintegra societatea prin aplicaţia principilor ştiinţifice din domeniul moralităţii, politicii, şi al religiei. Principala lucrare a lui Comte a fost *Curs de filosofie pozitivă* (1839-1842) şi el a mai purtat o corespondenţă cu J. S. Mill, a scris lucrarea *Sistemul unui politici pozitive* (1851-1854) şi a compilat un „calendar pozitiv,” în care sfinţii tradiţionali au fost înlocuiţi cu numele oamenilor

Amândoi au respins decisiv Reforma ca şi o revoltă a unei personalităţi izolate şi închise.

Astfel de circumstanţe istorice confuze şi complexe au hrănit o nouă senzitivitate pentru conciliaritatea [*sobornaia*] vieţii Bisericii. O nevoie şi un sentiment pentru realitatea Bisericii [*ţerkovnost*] au fost deşteptate şi cultivate. În epoca celei mai severe crize istorico-culturale, Biserica a câştigat o acceptare, o recunoaştere şi o forţă întreagă „organică" în mijlocul unei disoluţii critice şi dezintegratoare a unor legături care uneau. Mulţi din Occident s-au „întors" la Biserică în timpul acelei epoci a romantismului pentru acelaşi motiv.[92] Totuşi în aceasta se ascunde o ambiguitate fatală, care a oferit o sursă constantă pentru nişte fluctuaţii lăuntrice şi contradicţii în toată percepţia religioasă romantică a lumii. Este adevărat că Biserica este o „societate ideală" şi numai Biserica poate rezolva deplin tensiunea altcumva insolubilă a voinţelor umane. Motivul „organic" sau cel social nu epuizează realitatea Bisericii şi nu trebuie luat ca fiind primul sau cel primar. Societatea şi Biserica nu sunt în concurenţă.

Viziunea slavofilă nu a discernut în întregime şi nici nu a admis naturile nemăsurate ale Bisericii şi ale societăţii. Eşecul slavofililor de a articula aceasta nu a rănit teologia lor sau învăţăturile lor despre Biserică la fel cât au făcut-o filosofia istoriei lor sau mai precis istoria filosofiei. Biserica, în filosofia ei socială a fost depăşită de „comunitate" [*obşchina*] – toată activitatea religioasă a fost inclusă în limitele „comunităţii." În această antiteză primară şi constitutivă a filosofiei sociale slavofile – Teritoriu şi Stat – „Teritoriul" înlocuieşte Biserica! Aceasta nu este însă conţinutul normal al relaţiilor Biserică A fost Statul absorbit în întregime de această nouă opoziţie? Strict vorbind, în acest plan ambele desemnaţii sunt condiţionale. Ceea ce vor ei să spună este: construcţia

---

care au ajutat ca civilizaţia să avanseze.

92 A se vedea lucrarea lui Schelling, *Kirche als lebendiges Kunstwerk* [Nota autorului].

lumescului şi desăvârşirea lăuntrică. În orice caz, „Pământul" este aici mai mult o categorie etică. Ar fi destul să ne reamintim de câteva definiţii primare ale lui Constantin Aksakov[93] în celebrul său eseu „Despre Statul Intern al Rusiei" [„O vnutrennem sostoianii Rossi"], prezentat de Alexandru I în 1855:

„poporul rus nu doreşte să conducă... el doreşte să păstreze pentru sine nu o viaţă politică ci una internă comună, obiceiurile lor, modul lor de viaţă – viaţa liniştită a duhului... Fără să caute libertate politică, ei căută libertate morală, libertate duhovnicească, libertate comunală – viaţa din ei înşişi. Ca fiind unicul popor creştin de pe pământ (în adevăratul sens al cuvântului) ei îşi aduc aminte de cuvintele lui Hristos: „daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu"; şi restul cuvintelor lui Hristos: „împărăţia Mea nu este din această lume." Lăsând această lume Statului ei, ca şi creştini, ei aleg o altă cale; calea către o libertate lăuntrică şi către duh, calea către împărăţia lui Hristos." „Împărăţia lui Dumnezeu este în voi înşivă."

Viaţa „pământului" sau viaţa „comunală" se opune tocmai vanităţii lumescului „interes pentru guvernare" [*gosudarstvovaniia*], ca şi o formă de existenţă „care nu este din această lume" (calea către adevărul lăuntric). În această filosofie „comunitatea" nu este atât de mult o cantitate istorică cât una supraistorică sau la drept vorbind a-istorică: elementul popular al unei non-existenţe ideale, o oază neaşteptată a unei „alte lumi" care „nu este din această lume," în care este posibil şi necesar să fugim de grijile politice.

Acest punct de vedere este legat de o contradicţie neaşteptată în felul în care slavofilismul ridică problema filosofico-istorică. Slavofilismul a fost conceput ca şi o

93 Constantin Sergheevici Aksakov (1817-1860), publicist, istoric, filolog şi poet, a studiat la Universitatea din Moscova şi a luat parte la cercul lui Stanchevici. În anii 1840 şi 1850 el a fost unul dintre cei mai proeminenţi lideri slavofili. Eseul citat mai jos poate fi găsit într-o traducere engleză din Raeff, *Istoria intelectuală rusă,* pp. 230-151.

filosofie a istoriei, o filosofie a unui destin creştin universal. Dar tot patosul lui stă tocmai în scăparea lui sau în retragerea din istorie. Slavofilii au voit să se elibereze de greutatea istorică şi „politică" şi să o „abandoneze" altora.

Berdiaev[94] a remarcat odată această discontinuitate neaşteptată în filosofia istoriei lui Homiakov. „El nu are nicio interpretare profetică a istoriei şi ne putem întâlnii adesea cu o moralizare a istoriei. Eticul domină asupra misticului în filosofia despre istoria sa. Conţine o evaluare moralo-religioasă dar nicio introspecţie religioso-mistică." În ceea ce îi priveşte pe restul slavofililor, trebuie numai să repetăm această caracterizare cu un accent şi mai mare. Acest maximalism etic a interferat cu capacitatea lor de înţelege şi a discerne problematica zilnică a istoriei şi vieţii creştine. De aici şi dorinţa pretenţioasă de a delimita şi individualiza „Statul" şi „Teritoriul" după anumite principii sau după o anumită „lipsă de interferenţă mutuală" sau libertate a unuia faţă de altul. Aceasta a permis propria lor versiune a „contactului social" sau a unui nou variant al unei societăţi ideale „separate." Poporul rus, spune Aksakov, „îşi rezervă sieşi dreptul la o libertate comunală-morală, cel mai înalt ţel al societăţii creştine."

Din astfel de afirmaţii reiese naturalismul neaşteptat care surprinde cititorul *Notelor istoriei universale* [*Zapiski po vseminroi istorii*] a lui Homiakov. Aici factorii naturalişti – libertatea şi necesitatea, „duhul iranian" şi „duhul cuşit" – sunt luate abstract ca să fie motivele forţă din istorie. În acest plan creştinismul este inclus ca şi o parte a dezvoltării principiului „iranian" în timp ce prin contrast, tot ceea ce este fals în vestul creştin este atribuit revoltei principiului „cuşit" material, lipsit de elementul duhovnicesc. Nu este nevoie să intrăm într-o examinare mai detaliată sau o expunere a filosofiei slavofile. Toate aporiile şi discontinuităţile viziunii romantice obişnuite, dimpreună cu un punct de vedere romantic exclusiv şi unilateral, sunt repetate tipic şi aparent în el. Slavofilismul

94 Despre Berdiaev, a se vedea mai jos, capitolul opt, secţiunea şase.

nu este epuizat de „romantism.” A început un nou şi diferit experiment – un experiment în realitatea Bisericii. Slavofilii nu puteau şi nu au reuşit în sintetizarea realităţii Bisericii şi a romantismului. Viziunea lor a reţinut un anumit fel de „sistem dezvelit”[95] sau contracurente contrastante.

Trebuie avut în vedere întotdeauna originea dual㠹 a slavofilismului. Este o mişcare foarte complexă. Membrii individuali ai cercului au diferit unul de altul în mai multe feluri perceptibile. Ei s-au contrazis în mai multe situaţii şi au fost de mai multe ori în neînţelegeri depline şi total ireconciliabile. Aceste diferenţe virtuale nu ar trebui obscurizate de anumite „puncte de vedere” comune imaginare. Fiecare şi-a urmat propriul său curs, nu toţi s-au bucurat de aceiaşi temă vitală. Ivan Kireevski i-a abandonat pe romantici şi scheliangenismul; Homiakov nu a experimentat niciodată un astfel de stadiu al inimii; Constantin Aksakov şi Iurie Samarin[96] au trecut printr-o patimă acută faţă de hegelianism care s-a răspândit în toată Rusia.

Ceea ce este important aici este tocmai caracterul irepetabil al personalităţilor, întregul vibrant al perspectivelor personale a fiecăruia. Numai o anumită percepţie primară de sine a fost ţinută în comun: patosul „conciliarităţii” [*sobornost*]. În cel mai rău caz se poate vedea în slavofilism orice fel de manifestaţie directă sau organică a unui „element popular” (după cum a făcut în particular Gerşenzon). Judecata lui Berdiaev a slavofilismului – „este aceasta: o psihologie şi o filosofie a unor grădini aristocratice, nişte cuiburi calde şi confortabile” – ar fi ceva deplin eronat. În orice caz, era chemarea inteligenţelor şi nu vocea poporului care se auzea în slavofilism. A fost vocea unui nou sistem cultural

95 „Sistem dezvelit” [*cherezpolosiţa*] se referă la practica permiterii fiecărei familii de ţărani din sate la o parte comună de pământ dintr-un teritoriu comun.

96 Iurie Samarin (1819-1876) a fost un om de stat şi un ideolog slavofil. A se vedea mai jos, secţiunea VIII.

care a trecut prin ispitirea şi procesul „europeanismului”.

Slavofilismul este o acţiune reflexă, nu o revelaţie a primitivului. Rozanov[97] a spus pe bună dreptate:

„probabil slavofilii au ieşit de sub control cu pasiune, înţeleg şi premiază pământul natal atât de mult tocmai fiindcă ei au redus ireductibil orice legături vitale cu el, fiindcă ei au crezut în universalitatea civilizaţiei vestice şi cu toate darurile şi tăria lor nu numai că au purtat greutatea ei, ci au îmbrăţişat pasional cele mai profunde temelii – care sunt descoperite numai în marile spirite, dar a căror îmbrăţişare nu trece niciodată nepedepsită.”

De aici patima slavofilismului de a se întoarce la trecut şi tensiunea lui faţă de opozanţi (un simptom caracteristic al viziunii romantice). Apollon Grigorev a scris odată că „slavofilismul orbeşte şi fanatic crede într-o esenţă a vieţii populare şi a impus crezul în sine ca şi o datorie.” Aceasta este greu de spus, deşi nu conţine mult adevăr. Slavofilismul este o legătură cu istoria gândirii ruseşti şi nu numai cu istoria instinctului rus. A fost o legătură în dialectica „europeanismului” rus.

V

Ivan Kirevski

Slavofilismul a fost şi a aspirat să fie o filosofie religioasă a culturii. Numai în contextul problematicii filosofice-culturale a început să fie explicat. Slavofilii nu a fost în profund contrast cu occidentalişti cu privire la direcţie, ţeluri şi posibilităţi ale culturii. Niciunul dintre slavofilii „mai vechi” nu a avut nicio îndoială despre valoarea culturii prin sine, indiferent cât de puternic prezente în ei au fost motivele criticismului romantic. Toţi au văzut în vest „un pământ al unor sfinte miracole” (după un vers de Homiakov).

Ivan Kirevski (1806-1856) a fost, bineînţeles, cel mai

97 V. V. Rozanov, „Zametki o vazhneşikh techniiakh russkoi filosofskoi mysli,” *Voprosy filosofii i psikhologii,* vol I, no. 3, 1890.

„occidentalizator” din vechii slavofili. Numele primului jurnal, *Europeanul* [*Evropeets*][98] a fost cel mai semnificativ. Aceasta nu a fost o simplă fază trecătoare. Mult mai târziu, Kireevski a accentuat că „începutul educaţiei ruseşti era diferită faţă de acea a vestului numai din cauza nivelului lor mai ridicat, nu fiindcă ei sunt în întregime lipsiţi de asemănare.” El visa ca iluminismul vestic să ajungă să fie cel mai înalt nivel de dezvoltare – nivelul Ortodoxiei – şi el cu greu avea în minte un fel de „mişcare reversă.” „Nimeni, decât numai dacă era nebun, putea crede că pomenirea a tot ceea ce a primit Rusia de către Europa în ultimii douăsute de ani trecută cu vederea vreodată prin forţă.”

O altă legătură cât se poate de caracteristică cu duhul epocii precedente a misticii alexandrine (şi a celei a Caterinei) se descoperă în dezvoltarea duhovnicească a lui Kireevki. Tatăl fraţilor lui Kireevski, Vasile Ivanovici (1773-1812), un „major secund” retras şi un filantrop activ, a fost un mason convins care a studiat cu entuziasm chimia ca şi pe o „ştiinţă dumneziască].” El şi-a invitat prietenul apropiat personal Lopuhin[99] ca să fie naşul lui Ivan. „Din cauza inimii sale bune,” bunica lui Ivan i-a oferit copilului o copie a celebrului tratat al lui Lopuhin despre „Biserica lăuntrică.” Ivan, orişicum, şi-a pierdut tatăl mai devreme în viaţă şi a fost crescut de mama sa, care a avut nişte

98 *Europeanul* şi-a început publicaţia în ianuarie 1832 dar au fost publicate numai două numere mai înainte ca guvernul să îl interzică. A se vedea eseul de L. G. Frizman, „K istorii zhurnala Evropeets,” *Russkaia Literatura,* no. 2 (1967), pp. 117-126.

99 Ivan Vladimirovici Lopuhin (1756-1816) a fost un francmason rus proeminent. El a fost activ în traducerea şi publicarea unor lucrări mistice vestice, a fost mare maestru al lojei din Moscova, a fost angajat în munca educaţională şi filantropică şi a slujit în guvernul lui Paul şi Alexandru şi Alexandru I. Lopuhin a fost autorul unei apărări a francmasonilor din Rusia, *Nravouchitel'nyi katekhizis istinnykh franmasonov* (1790), la fel ca şi *Nekotoryia cherty o vnutrennei ţerkvi, o edidom puti istinyi i razlichnykh putiakh zabliuzhdeniia i gibel* [*Câteva caracteristice ale Bisericii lăuntrice, despre singura cale a adevărului şi despre diferitele căi ale greşelii şi ale damnării*] (Sank Petersburg, 1798).

legături masone şi pietiste puternice şi a avut legături cu Zhukovski şi Batenkov.[100] Prin urmare nu este un accident că primul său eseu (1830) pe care l-a scris – şi el l-a scris cu un mare elan – despre Novikov: „pentru mai bine de o jumătate de secol el a promovat educaţia între oamenii noştii.”[101] El a pregătit un eseu separata despre Novikov, dar a fost cenzurat de cenzori. Mama lui Kireevski a fost o mare admiratoare a literaturii franceze, cum ar fi Fénelon, Massillon, Saint-Pierre, Rousseau şi între contemporani Vigny.[102] Mai mult, ea a făcut nişte traduceri din Jean Paul

---

100 Despre Zhukovski, a se vedea nota 4. Gavriil Batenkov (1793-1863) a fost un decembrist şi un asistent apropiat al lui Speranski în timpul administraţiei acestuia din urmă în Siberia. Când decembriştilor li s-a permis să se întoarcă din exilul siberian, Batenkov, în 1856 s-a aşezat pentru o vreme pe proprietatea vechilor lui prieteni Elagin-Kireevski.

101 Nicolae Ivanovici Novikov (1744-1818) a fost un publicist marcant, scriitor, educator şi filantropist al ultimei treimi din secolul al XVIII-lea. Prima aventură publicistică a sa a fost o serie de jurnale satirice apărute în Sank Petersburg, în timp ce compila nişte materiale bibliografice valoroase despre vechea literatură rusă. Deşi între timp a devenit un francmason, el nu s-a împărtăşit de enuziasmele mistice care tipizau acea perioadă. În 1779 Novikov s-a mutat la Moscova şi şi-a deschis o Companie Tipografică, care în timpul celor zece ani ai săi de existenţă a fost una dintre cele mai productive firme publicistice din Rusia, specializându-se în traducerea misticilor şi francmasonilor occidentali. În 1792, împărăteasa Caterina s-a întors împotriva francmasonilor şi Novikov a fost arestat şi condamnat la domiciliu pe proprietatea sa.

102 François Fénelon (1651-1715) a fost un teolog francez, educator şi episcop. El a fost autorul a mai multor tratate mistice care au fost foarte populare între sentimentalişti şi deişti. A fost foarte popular în Rusia în secolul al XVIII-lea. Jean-Baptise Masslion (1663-1742), un episcop şi pedagog francez, a fost un predicator renumit al zilelor lui. Henri Bernardin de Saint Pierre (1737-1814), un scriitor şi un sociolog, a dezvoltat o filosofie sentimentalistă în *Studiu despre natură* (1784). Alfred de Vigny (1799-1863) a fost un pionier al mişcării romantice franceze, cea mai bine cunoscută nuvelă a sa a fost *Cinq mars* (1836).

şi Hoffmann.[103] Tatăl vitreg al lui Kireevski, A. A. Elagin,[104] cunoştea şi cinstea filosofia germană – Kant şi Schelling – şi a fost prieten cu familia Vellanski.

Ivan a crescut şi a dobândit educaţia lui sub influenţa triplă a mamei sale, a tatălui său vitreg şi a lui Zhukovski – într-un mediu de pietism sentimental intens. În viziunea lui a existat întotdeauna un strat al unei melancolii visătoare, pecetea „sfintei melancolii," după o frază contemporană. Încă de la o vârstă fragedă îl citea nu numai pe Locke, ci la fel de bine şi pe Helvetius.[105] Mai târziu l-a citit pe Locke din nou. „Îl citim pe Locke împreună," îşi amintea Koşler despre adolescenţa lui. „Simplitatea şi claritatea expunerilor lui ne-au încântat." Cam în aceiaşi epocă Kireevski a avut un interes frecvent în economia politică şi a scris un tratat *Despre virtuţi* [*O dobrodoteli*]. Acest studiu a fost aparent legat de lectura sa a filosofilor scoţieni cum ar fi Dugalad Stewart, Thomas Reid, Adam Ferguson şi Adam Smith, care au fost constant recomandaţi de Zhukovski.[106] „Lumina lor iluminează viaţa

103 Jean Paul a fost un pseudonim pentru Friedrich Richter (1763-1825), binecunoscutul sentimentalist german. Cea mai importantă lucrare a sa, *Titanul* (1800-1803) a fost povestea unui prinţ german, care creşte fără să ştie cine este şi care trebuie să devină binefăcătorul ţării în care este destinat să conducă. Titan a fost un protest împotriva mişcării *Sturm und Drang.* E. T. A. Hoffmann (1776-1822), celebrul romantic francez, a scris povestiri care insistau pe tema aspiraţiei sacrilegiu a omului de al în detrona pe Dumnezeu şi a se substitui pe sine în locul lui Dumnezeu. El a avut o influenţă majoră asupra romanticilor ruşi, în special asupra tânărului Dostoevski.

104 Tatăl vitreg al lui Kireevski a fost Alexei Andreevici Elagin. Mama lui Kireevski, născută Avdotia Petrovna Iuşkova (1789-1877), s-a căsătorit cu el în 1817. Ea a fost una dintre una cele mai bine educate femei ale zilelor ei, ea a învăţat limba germană şi literatura de la Zhukovski, unchiul ei. A doua căsătorie cu Elagin a adus-o în Moscova, unde salonul ei a devenit un centru literar de excepţie.

105 Claudiu Adrian Helvetius (1715-1771) a fost un *filosof* francez controversat, care a dat dovadă de o înclinaţie puternic hedonistă. Principala sa lucrare a fost *Despre duhul* (1758), în care nega orice bază religioasă pentru moralitate.

106 Dugald Stewart (1753-1828) a fost un filosof scoţian şi exponent principal al filosofiei simţului comun. Thomas Reid (1710-1796) a fost

şi înviază sufletul.” (Orişicum el l-a citit pe Schellingul transcendent, faţă de care Zhukovski a simţit o neîncredere majoră.) Am mai putea remarca interesul în filosofii scoţieini al „sentimentului public” caracteristic Franţei în timpul Primului Imperiu şi acesta a fost motivul francez al dezvoltării lui Kireevski. Totuşi acest entuziasm pentru „iubirea de înţelepciune” germană [*liubomudrie*] l-a umbrit.

Koşelev mărturiseşte că după această perioadă de schelliangenism tineresc Ivan Kireevski a rămas „în întregime indiferent faţă de viziunea creştină.” El a intrat (ca opus lui „s-a întors”) la credinţă şi în Biserică numai mai târziu, după ce s-a căsătorit, sub influenţa soţiei şi a duhovnicului său, pe care ea l-a introdus lui, faimosul monah de la mănăstirea Novospaschi Părintele Filaret.[107] Bătrânul Macarie de la schitul[108] Optina a fost şi el influent. Este adevărat că Kireevski a început să vorbească despre „religie” destul de timpuriu şi în timpul călătoriei sale peste graniţe el a asistat gânditor la conferinţele lui Scheliermacher despre teologie.[109] Încă din 1827 el a visat

---

primul avocat al „şcolii scoţiene” al simţului comun în filosofie. Adam Ferguson (1723-1816) a fost un scoţian cărturar, filosof, patriot şi istoric. Adam Smith (1723-1790), celebrul economist scoţian, a fost autorul *Un studiu în natura şi cauzele bogăţiei naţiunilor* (1776).

107 Se cunosc puţine despre Filaret, un *stareţ* sau un bătrân al mănăstirii Novospaschi. El ne-a lăsat un ucenic în Afanasie (Zhakaorv) al schitului Ploşchansk. Afanasie şi restul studenţilor l-au inclus pe bătrânul (*stareţ*) Macarie (1788-1860) la schitul din Optina. Macarie a fost un colaborator apropiat cu Ivan Kireevski.

108 Macarie, născut Mihail Ivanov a fost un nobil care a devenit monah în 1815 şi a trăit la Optina din 1834, devenind *stareţ* şi superior aici. El a murit în 1860. Lucrarea sa *Sobranie pisem* [Scrisorile colectate] a fost publicată în Moscova în 1862. Despre Macarie, a se vedea în special V. Lossky, *Stareţul Macarie*, *Contacts,* no. 27 (1962), pp. 9-19.

109 Friederich D. E. Scheliermacher (1768-1834), celebrul teolog protestant german, a predat la Universitatea din Berlin după 1810. În lucrarea sa publicată în Moscova *Credinţa creştină* (1821-1822) el a încercat să reconcilieze teoriile sociale moderne şi crezurile evanghelice religioase.

ca „noi să restaurăm dreptul la adevărata religie, să reconciliem excelentul cu moralitatea şi să deşteptăm iubirea de adevăr.” În acele vremuri, pentru el religia a rămas pentru un postulat sau un simbol romantic sau filosofic. O cale lungă şi greoaie stă între aceste decrete visătoare ale unui credinţe genuine.

Pentru Kireevski calea s-a dovedit dificilă. „Istoria Convertirii lui Ivan Vasilievici,” a lui Koşelev scrisă pe baza amintirilor lui N. O. Kireevski, este cât se poate de caracteristică. „Imediat după căsătoria lor împlinirea obiceiurilor şi a ritualurilor liturgice l-au afectat mult în sens neplăcut... În mare parte ea a fost îndurerată de lipsa lui de credinţă şi dispreţ faţă de toate obiceiurile Bisericii Ortodoxe. În acele momente îl citea pe Cousin şi Schelling şi el i-a propus soţiei lui să îl citească împreună. „Atunci când nişte gânduri mari şi luminoase l-au arestat şi el a cerut uimire din partea soţiei lui, el a replicat imediat că acele idei i-au fost familiare pentru ea din lucrările Sfinţilor Părinţi. Kireevski a încercat ocazional să se condiţioneze pe sine să citească cărţile patristice, dar „nu i-a fost plăcut să admită că părinţii au conţinut multe din ceea ce i-a atras pe el în Schelling.” El a fost educat într-un moralism vag şi visător şi deşi nu era agitat de inimă, înclinaţia şi sentimentul lui nu a constituit încă credinţă. Religiozitatea romantică în general a fost singurul sentiment – un presentiment şi o sete pentru credinţă, dar nu chiar credinţă.

Ar fi interesant să comparăm căile lui Ivan Kireevski şi a lui V. F. Odoevski. Premisele sale primare şi stadiile coincid, totuşi Odoevski nu a scăpat niciodată de cercul închis al romantismului. În anii treizeci el a fost afundat deplin în mistica lui Saint Martin şi a lui Pordage[110] (din

110 Claude de Saint Martin (1743-1803) a fost unul din liderii mişcării anti-raţionaliste a secolului al XVIII-lea. În lucrarea sa *Despre greşelile adevărului* (1775) a fost repede tradusă în Rusă şi a slujit ca şi o carte mistică primară. Saint Martin a devenit popular în Rusia încât francmasonii au fost cunoscuţi ca şi „martinişti.” John Pordage (1608-1698), un mistic şi astrolog german, a fost cunoscut pentru lucrarea lui *Teologia mistica* (1680); *Mistica divina* (1683) şi *Metaphysica veva*

nou un vestigiu foarte caracteristic al epocii alexandrine), dar el a găsit nicio realizarea religioasă genuină în mistica lui teosofă şi alchimică. Odoevski nu a depăşit limitele unor speculaţii mistice visătore. În anii 1840 el s-a cufundat într-o formă de sentimentalism şi naturalism (pe atunci numit „realism"). Numai prin tăria „abnegaţiei religioase" şi prin experienţa credinţei Kireeski a fost capabil să treacă dincolo de cercul constrângător. Kireevski şi Odoevski oferă o comparaţie interesantă despre aceasta în alt sens. În faţa fiecăruia se ridica întrebarea: care este locul Rusiei în Europa? Încă din anii 1820 ei şi-au exprimat anumite presentimente şi profeţii despre misiunea istorică a Rusiei. Pe baza acestei crize, „somnolenţa universală," în care li se părea lor că stau vechile naţiuni ale Europei, ei au simţit că Vestul a fost epuizat şi puterea lui creativă evaporată. Kireevski a dedus că tocmai Rusia este destinată să devină inima Europei într-o epocă apropiată ce se afla deja în desfăşurare. Odoevski a prezis explicit cucerirea lăuntrică şi duhovnicească „a Europei de către Rusia." La fel cum somnambulii aşteaptă pe hipnotizator, la fel şi Europenii aşteaptă apropierea gândirii ruseşti.

Ar putea să se întrebe cum „gândirea rusă" putea fi introdusă într-o creativitate armonică a culturii. Odoevski a propus ca să se creeze „ştiinţa instinctului," o „fizică teosofică," care ar putut da principiile unei noi filosofii schelingiane cea mai mare aplicaţie practică. În alt cuvinte ei au voit să facă romantismul evident în viaţă. În anii1830, Kireevski gândirea în acelaşi fel. O notă expresivă a fost pătrunsă de titlul credinciosului său eseu *Europeanul*, în „secolul al XIX-lea". Accentul lui a fost pus tocmai pe contrastul dintre secolul al XIX-lea şi distructivul secol al XVIII-lea. Dezvoltarea gândiri este împlinită numai negativ şi unei epoci pozitive o „cerere" [*trebovanie*] este prezisă – „cererea unui mari fuziuni a Religiei cu viaţa popoarelor şi a naţiunilor." Aceasta ar trebui să fie comparată cu articolul lui Odoevski „Secolul al XIX-lea aparţine Rusiei."

divina (1698).

Mai totul este destul de vag în aceste premoniţii patetice. Toată schema a fost construită fără să se i-a în considerare realitatea Bisericii. În acelaşi timp Kireevski a văzut în unicitatea Rusiei mai mult un simptom negativ: „o lume antică ne lipsea în dezvoltarea noastră.”[111] În acest simptom el a legat o altă considerare. „În Rusia, religia creştină era încă mai pură şi sfântă.” Influenţa Bisericii noastre, care a fost pentru o oarecare vreme lipsită de educaţie, nu s-a dovedit a fi foarte decisivă sau puternică pentru lumea clasică.” Pe de altă parte, Kireevski a detectat subsecvent în „clasicism” temelia şi rădăcina raţionalismului occidental, a acelei „raţiuni pur goale, care şi-a luat ca bază pentru sine şi care refuză să încunoştinţeze ceva mai afară şi mai înalt decât sine.”

Pentru Kireevski tot sensul falsităţii occidentale se descoperă în triumful raţiunii formale sau a raţionalităţii asupra credinţei şi a tradiţiei, prin ridicarea deducţiei asupra tradiţiei. Lăsaţi ca Rusia antică să fie slab dezvoltată, căci ea posedă condiţiile dezvoltării unui viitor potrivit care nu a fost oferit în Vest. „Principiul constructiv al cunoaşterii, acea filosofie a creştinismului, care singură se putea găsii pe nişte temelii potrivire pentru ştiinţe, a fost colectată şi a trăit în ea.” Kireevski se gândea la o tradiţie patristică nefrântă. Lucrul pe care l-a dorit cel mai puţin el a fost o întoarcere în timp sau pentru restructurarea formelor antice – orice restaurare a unor forme moarte este ridicolă şi periculoasă. Numai „construcţia lăuntrică a duhului” conta. El vorbea întotdeauna de o trecere spre un „plan mai înalt.” În această perioadă romantică el nu a avut nicio îndoială că acest plan mai înalt aparţinea unui linii nefrânte a dezvoltării occidentale, dar acum el începea să aibă îndoieli. „Temeliile învăţăturii vestice, care s-au dezvoltat pe toată perioada istoriei Occidentului, s-au dovedit nesatisfăcătoare pentru mai marile cereri ale iluminismului

111 A se compara cu Chaadaev şi cu *Istoria poporului rus* [*Istoriia russkogo naroda*]. Ideea a provenit aparent de la Maistre. [Nota autorului].

vremurilor noastre.”

Criza iluminismului european poate fi rezolvată numai când un „nou principiu nebăgat în seamă poate fi acceptat şi stabilit” ca de aici înainte acel principiu neobservat al vieţii, gândirii şi educaţiei care stă la temelia lumii ortodoxe salve.” Filosofia vestică conduce la conştiinţa că pentru o dezvoltare ulterioară sunt necesare noi principii (Kireevski l-a avut în minte pe Schelling şi Baader) dar el nu a putut trece dincolo de cerinţa şi presentimente. Kireevski. Kireevski nu a ataşat nicio importanţă decisivă calităţilor naturale sau celor înnăscute în oameni, „principiile” mai înalte al adevărului Ortodox – a întregului şi a acceptabilului – defineşte evaluarea istoriei ruseşti şi viziunea poporului rus. Este tocmai tradiţia cea care a fost preţuită şi iubită în Orient.

Odată scoşi din dedesubtul sistemelor raţionale ale filosofiei europene, rusul bine educat v-a fi găsit în adâncuri înţelegerea viziunii vestice speciale, vitale, integrale şi inaccesibilă a înţelegerii occidentale a Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, cele mai complete răspunsuri la acele probleme care au agitat cel mai mult sufletul înşelat de rezultatele finale ale conştiinţei de sine occidentale.

Kireevski a fost un om al unei singure teme, dacă nu chiar al unui singur gând. El s-a întors constant la una şi aceiaşi temă: „Despre caracterul Iluminismului european şi legătura lui cu Iluminismul din Rusia,” titlul celebrului şi în general caracteristicului său eseu din *Moscova mescellany* [*Moskovski Sbornik*] în 1852.[112] Încă de mai înainte de vreme probleme care îl interesau erau legate de viitor. El nu pare că invocă întoarcerea la o revenire cronologică, ci la o pătrundere mai adâncă în Biserică. Cel mai puţin dintre toate el a voit o simplă restaurare a obiceiurilor – el este întregime angajat în patosul construcţiei şi al creaţiei, în duhul plinătăţii Bisericii. Orice

112 Eseul este subintitulat „O scrisoare către contele E.E. Komorovski.” Publicarea lui a dus la o represiune a scrierilor slavofile. O traducere engleză de Valentin Snow este inclusă în Raeff, *Istoria intelectuală rusă*, pp. 174-207.

„reverenţă faţă de tradiţie” care se agaţă mai mult de aparenţele externe decât pe duhul lăuntric este denunţată ca fiind deplin periculoasă. Kireevki nu înţelege o întoarcere la Părinţi ca şi o simplă repetiţie sau imitaţie. Urmarea nu este identică cu repetiţia. El explică constant acest punct de vedere.

Iubirea de înţelepciune şi faţă de Părinţi reprezintă numai embrionul acestei filosofii viitoare... căci filosofia nu este o convingere fundamentală, ci o dezvoltare intelectuală a relaţiei care există între această convingere fundamentală şi învăţarea fundamentală... a gândii că noi avem deja o filosofie gata făcută conţinută în Sfinţii Părinţi ar fi o mare greşeală. Filosofia noastră trebuie să fie încă creată şi nu numai de o singură persoană. Ar trebui să îşi i-a formă prin cooperarea simpatetică a unei gândirii comune. Acestea sunt nişte reverberaţii caracteristice pentru el. În primul rând, el nu s-a aşteptat să găsească nişte „răspunsuri gata” între Părinţi – era mai important să se cuprindă metoda patristică a cunoaşterii sau a cercetării şi mai apoi să se înceapă a se căuta. „Ei vorbeau de ţara în care trăiau.” În al doilea arând, toate întrebările culturii vestice trebui încunoştinţare şi rezolvate, nu evitate. „Tot fructul unui mileniu de experienţa raţiunii în mijlocul a mai multor activităţi cu mai multe faţete” trebuie luată în considerare. El vede în datoria iluminismului ortodox în viitor nu într-o raţiune exclusivă, ci în depăşirea ei.

Kireevski a fost cât se poate de rezervat faţă de teologii ruşi contemporani. El a condamnat *Introducerea* lui Macarie [*Vvedenie*][113] din cauza „stilului său arid

113 Macarie (Bulgakov, 1816-1882) a fost una dintre cele mai important figuri ecclesiastice ale secolului al XIX-lea. El a predat la Academia din Kiev şi mai târziu la Academia din Sank Petersburg, unde a fost rector. Carierea lui episcopală, care a început în 1857, l-a adus pe scaunele din Tombov, Kracovia şi Lituania mai înainte de a devenii mitropolit de Moscova în 1879. *Introducere la teologie* a lui Macarie, publicată în 1847, a fost dizertaţia lui de doctorat şi ea a mai slujit ca şi prima parte a celor cinci volume ale sale de *Teologie dogmatică* [*Bogoslovie dogmaticheskoe,* 1849]. El a publicat o lucrare

cărturăresc" şi a remarcat opiniile care ieşeau din armonie cu Biserica Rusă: „ de exemplu, despre infailibilitatea ierarhiei, ca şi cum Duhul Sfânt ar apărea ierarhiei separat, în disjuncţie cu restul corpului creştin." Opinia lui despre cartea de dogmatică[114] a lui Antonie Amfitriatov nu a fost mai bună. „Ca să fim realişti, nu avem o teologie mulţumitoare," îi scria lui Koşelev. Predicile lui Filaret au slujit ca şi o „introducere" mai bună[115] pentru el („ele conţin mai multe nestemate strălucitoare care ar trebui să stea la temelia zidurilor duhovniceşti ale fortăreţei a Sionului") după cum a făcut şi *Alfabetul duhovnicesc* [*Dukhovni Alfavit*], publicat într-o colecţie de scrieri ale Sfântului Dimitrie al Rostovului[116] şi în lucrările Sfântului Tihon de Zadonsk.[117] Mai târziu în viaţă, Kireevski a participat cu mare entuziasm la publicarea unor scrieri patristice (în special ascetice) asumate la schitul din Optina. A fost înmormântat în Optina.

Kireevki a combinat caracteristic libertatea lăuntrică cu ce mai strictă ascultare. El şi-a subordonat deplin întreprinderile lui filosofice şi cele teologice cu judecata sa despre bătrânul înţelept Macarie al Optinei. Afirmaţiile despre libertatea gândirii în Ortodoxie sunt exprimate cu o mare convingere. „Biserica noastră nu a creat niciodată niciun fel de sistem uman şi o teologie de educaţie, ca şi

masivă despre istoria Bisericii ruseşti şi o istorie a mişcării Raskol.

114 Antonie Amfitriatov (1815-1879) a fost la un anumit moment rectorul Academiei din Kiev şi mai apoi a slujit ca şi Arhiepiscop de Kazan. Lucrarea sa *Dogmatischeskoe bogoslovie*, care a fost publicată în 1849, a fost o lucrare conservatoare care a evitat scolasticismul şi filosofia modernă. A se vedea volumul I din *Căile teologiei ruse,* pp. 256-258.

115 Filaret Drozdov. A se vedea nota 16.

116 A se vedea volumul I, pp. 82-83 pentru Sfântul Dimitrie al Rostovului.

117 Sfântul Tihon (1724-1783) a scris principala lucrare teologică, *Despre adevărul creştinism*, bazându-se pe conferinţele sale pe când era profesor la Seminarul Teologic din Novgorod şi lucrarea *O comoară duhovnicească adunată din lume.* Principalele sale lucrări – *Tvoreniia* – au fost publicate în cinci volume (Moscova, 1898-1899).

temelie pentru adevăr şi prin urmare nu a legat dezvoltarea liberă a gândirii din alte sisteme sau să îi persecute ca şi duşmani periculoşi care ar putea clătina temeliile lor." În viziunea lui personală el a realizat acea sinteză despre care vorbea. Pentru el, „toate problemele învăţăturii contemporane" trebuiau luate în „considerare" numai în duhul tradiţiei patristice. Kireevski a scris puţin – numai câteva eseuri problematice. Dar în ele se poate detecta întregul şi integritatea gândirii sale, caracterul şi personalitatea sa. Din acest punct de vedere ele ar putea fi considerate un om lipsit de succes, subjugat şi superfluu în timp ce în realitate activitatea lui socială nu a fost întâlnită cu succes. Totuşi, după trecerea printr-o perioadă de construcţie lăuntrică el a devenit conţinut prin sine şi aceasta printr-un efort ascetic, nu prin deziluzionare. Gândirea lui a câştigat tărie şi temperament în spatele acestui potop lăuntric. „Voinţa este născută şi ridicată în tăcere." Numai în cele din urmă poate calea lui Kireevski să fie numită organică. A fost calea unui efort ascetic. Întregimea duhului despre care scria nu a fost imediatul lăuntric al romanticilor.

Kireevski a trecut printr-o convertire şi prin renunţare. „În orice caz, metoda gândirii credinciosului nu este aceiaşi cu ce a acelui care căută convingeri sau care se pleacă în faţa unui convingeri abstracte." Aceasta nu a fost „includerea Bisericii" [*voţerkovlonie*] ci depăşirea romantismului.

VI

N. V. Gogol

În acei ani, problematica religioasă a culturii a fost resimţită cu o senzitivitate specială de Gogol.[118] Este dificil

118 Nicolae Gogol (1809-1853) a fost unul dintre cei mai mari scriitori ai Rusiei. Celebra sa nuvelă, *Suflete moarte,* a fost scrisă în două părţi: *Infernul* (Partea 1) şi *Purgatoriul* (Partea II). A doua parte, nu a fost niciodată scrisă cu succes, fiind inspirată de criza religioasă a

să diferenţiem între calea artistică şi destinul personal, dar în orice caz, Gogol ocupă un loc foarte distinctiv între contemporanii lui mai tineri şi mai bătrâni. Ca şi scriitor, el a fost progresiv şi regresiv. Noi direcţii i-au urmat lui şi nu numai în literatură. Lucrarea lui creativă are o calitate profetică. Totuşi, el rămâne o parte din epoca care i-a precedat. Înapoierea lui duhovnicească sau arhaismul lui este una din legăturile acestui destin tragic.

Tendinţele filosofice ale epocii nu l-au afectat pe Gogol, cu excepţia artei. Aceste „dezbateri" ale contemporanilor, toate acele „dezbateri asupra principilor europene şi slavice" între „vechii credincioşi," slavişti şi europeni, i se părea că au fost o neînţelegere deplină. „Ei au vorbit despre diferite părţi ale aceloraşi lucruri, fără să ghicească că ei argumentează asupra la nimic şi nu au repetat nimic unul către altul." Gogol s-a amestecat din ce în ce mai mult în compania slavofililor, dar personal el nu a fost unul dintre ei. Cu o şi mai mare acurateţe el se considera un Occidental. El nu iubea însă acelaşi Occident şi nu a simţit niciun fel de iubire faţă de el, după cum a spus un occidentalizator rus contemporan. Totuşi, viziunea şi temperamentul lui duhovnicesc l-a făcut o parte deplină din vest. Timpuriu în viaţa sa el a căzut sub o influenţă occidentală şi a rămas acolo. În realitate Occidentul a fost tot ceea ce cunoşteau el. Iar despre Rusia a visat mult. Gogol cunoştea mai multe despre ceea ce ar fi trebuit să fie Rusia şi a voit să vadă ce era de fapt Rusia.

În tinereţea lui, Gogol a experimentat încercarea romantismului german şi a găsit a fi congenital să muncească într-un duh romantic. El stăpânea problematica creativă a romantismului într-un fel care nu era imitativ şi nici exclusiv literar, înserându-se pe sine intim în experimentul romantic. Aceasta a fost un stadiu important

---

lui Gogol din 1842-1843, un eveniment care a dus la controversata *Pasaje alese din corespodenţa cu prietenii săi* (1847), a fost o lucrare care a atras mânia criticului literar rus Visarion Belinski în celebrata *Scrisoare către Gogol*. În viziunea lui Belinski, lucrarea lui Gogol apăra obscurantismul.

sau o revoluţie în viaţa lăuntrică. Cu o seriozitate creativă el a trăit în deplinătate şi a simţit adânc toate motivele demonologice ale romanticilor şi le-a reîncarnat în chipuri pline de înţeles. Se poate simţii puterea convingerii lui personale şi ascuţimea experienţei sale personale – lumea stă la latitudinea forţelor răului, o obsesiilor întunecate, a vicleniei şi a perversiunii. De aici o frică religioasă deşteptată – o fobie îndreptăţită şi nu numai tremurat sau reverenţă. Tânărul Gogol şi-a trăit viaţa sa religioasă într-o lume în special magică şi vrăjită, plină de viziuni ciudate în tainele unor patimi întunecate. O „lipsă de senzitivitate mortificatoare pentru viaţă" a fost descoperită subsecvent înaintea lui. El a portretizat nişte feţe perfect portretizate, congelate, arestate şi imobile – nu atât de mult feţe cât măşti. (Rozanov spune că un portret realizat de Gogol este foarte static). S-a remarcat pe bună dreptate că el a văzut lumea în spatele unui semn al morţii, *sub specie mortis.*

„Vei fi uimit, fiul meu, de tăria teribilă a diavolului. El se sârguieşte să pătrundă în toate: în munca noastră, în gândurile noastre şi chiar şi până în inspiraţia unui artist. Sacrificiile lui pentru acest duh infernal care locuieşte invizibil şi fără formă pe pământ sunt fără număr. Acesta este un duh întunecat care pătrunde în noi chiar şi în cele mai curate şi mai sfinte momente de meditaţie."

Gogol a reţinut această frică pe tot parcursul vieţii sale, până şi în rugăciunile din amurgul decesului său. „Leagă pe Satan din nou cu tainica putere a nebiruitei cruci."

Experimentul romantic este format întotdeauna în jurul antitezelor şi al tensiunilor: spontaneitate şi reflecţie, „concliaritate" şi o voinţă individuală, recunoaştre şi protest, pace şi nelinişte. Romantismul este în întregime afundat în acest joc dialectic. În romantismul rus, tema reconcilierii este mult mai puternic exprimată, motive „organice" predomină asupra celor „critice." În măsura în care a fost un fenomen romantic trebuie să spunem că acesta a fost cazul cu slavofilismul. Numai câţiva s-au arătat nemulţumiţi, numai câtorva li s-a oferit o ureche

apocaliptică cu care să asculte. Lermontov a fost o astfel de persoană şi lucrarea lui creativă este şi mai enigmatică fiindcă nu a fost împlinită. Acest auz apocaliptic a operat cu o tărie specială în Gogol.

Romantismul singur oferă ieşirea religioasă. Este necesară o întoarcere la Biserică dimpreună cu calea „renunţării religioase", căci în sine romantismul este numai o cale falsă şi imaginară. Tânărul Gogol a avut un sentiment şi o viziune religioasă destul de difuză compusă dintr-un umanism religios destul de vag, dintr-o agitaţie romantică şi o senzitivitate sau sentiment. Cu excepţia domeniului estetic, el nu a simţit nicio realitate în Biserica vremurilor lui. „Am ajuns la creştinism mai mult pe o cale Protestantă decât pe una Catolică," îi scria el mai târziu lui Şevyrev.[119] „O analiză a sufletului uman într-un fel cum nimeni nu a mai făcut-o, explică de ce l-am întâlnit pe Hristos, fiind mai întâi uimit de înţelepciunea lui umană şi de o cunoştinţă a sufletului de care nu am mai auzit şi mai apoi plecându-mă în faţa Dumnezeirii Sale." Sau din nou în *Mărturisirea unui autor:*

„de atunci omul şi sufletul lui au devenit mai mult decât niciodată subiectul observaţiei... Mi-am întors atenţia în spre descoperirea legilor veşnice prin care fiecare om şi umanitatea în genere se conduce. Cărţile legiuitorilor, a celor care cunosc sufletul, a celor care observă natura umană, ele au devenit lectura mea. Am fost preocupat de toate – totuşi cunoaşterea oamenilor şi a sufletelor lor şi-a găsit expresie din mărturisirea laicului până la mărturia anahoretului sau a eremitului. Fără sensibilitate, aproape fără să ştiu cum, am călătorit pe această cale şi am ajuns la Hristos. Am văzut în El cheia la sufletul uman şi am realizat că nimeni din cei care cunosc sufletul nu a ajuns la culmea înţelegerii duhovniceşti pe care stătea ea."

Această admitere a fost cât se poate de carcteristică: Gogol a călătorit pe calea unui umanism pietist. Astfel, a rămas o parte din epoca alexandrină. Strict vorbind, el nu

119 A se vedea nota 68.

numai că a citit cărţile „celor care cunosc sufletul” şi „a celor care studiază sufletul,” ci au şi muncit la el. În orice caz, el citea Biblia şi a devenit obişnuit cu citirea ei ca şi cu o carte profetică sau apocaliptică. Chiar şi stilul lui a devenit afectat de solemnitatea biblică.

Deschide cărţile Vechiului Testament. Acolo vei găsii că toate evenimentele contemporane, vei vedea cu claritate ziua în care acel eveniment a greşit în ochii lui Dumnezeu şi cum această judecată înfricoşătoare a fost exprimată atât de deschis încât voinţa prezentă tremură.

Aceasta a fost spusă în legătură cu lirismul poeticii ruseşti, în care el a detectat ceva profetic. „Cadenţa poeţilor noştii este biblică,” căci o „nouă împărăţie” se apropia deja de Rusia.

Impresiile acestei perioade romane s-au dovedit decisive în dezvoltarea duhovnicească a lui Gogol. „Am adunat şi am înmagazinat în duh tot ceea ce am avut nevoie. Roma, ca şi un loc sfânt, ca şi martoră a unor lucruri minunate, a acţionat asupra mea şi locuieşte în mine etern.” Dacă prinţesa Zinaida Volkonskaia şi fraţii polonezi din Ordinul Învierii au încercat sau nu au încercat să îl atragă spre Gogol la catolicism este dincolo de interesul analizei noastre.[120] Gogol nu a considerat niciodată „schimbarea riturilor religiei lui,” pur şi simplu fiindcă în acele momente el nu vedea între confesiuni nicio diferenţă.

Din moment ce religia noastră şi catolicismul sunt în întregime una şi aceiaşi, nu există niciun motiv să le schimbăm una pentru alta. Fiecare din ele este adevărată, fiecare încunoştinţează unul şi acelaşi Mântuitor şi una şi aceiaşi Înţelepciune dumnezeiască, care odată a vizitat

120 Prinţesa Volkonskaia, pe care Gogol a întâlnit-o în 1838 s-a convertit secret la catolicism în 1829. Gogol a fost un vizitator frecvent la vila ei din Palazzo Poli, afară din Roma. Ordinul Învierii sau Congregaţia Învierii, a fost întemeiată de emigranţi polonezi în Roma în 1833 şi o branşă a fost în curând stabilită în Paris de poetul Mickiewcz, unul dintre întemeietorii originali ai ordinului. Scopul lui, între altele, a fost de a promova educaţia şi ajutorul emigranţilor polonezi.

pământul nostru şi de dragul lui a îndurat umilirea ultimă, cu scopul de a ridica sufletul şi al direcţiona spre ceruri.

De la controversaliştii lui romani el a învăţat despre dogma romano catolică. El a mai auzit despre „afacerile slave." Gogol s-a întâlnit cu Mickiewcz.[121] Trebuie să presupunem că fraţii polonezi i-au spus lui Gogol despre munca congregaţiei lor sau ordinea şi despre mesianismul polonez – care a creat „apostolatul adevărului" – sau un program de acţiune religioasă.

Aceasta a fost prima introducere a lui Gogol în domeniul creştinismului social contemporan. Experienţele estetice nu pot mărturisii deplin acei ani din experimentul religios al lui Gogol. În conştiinţa sa, motivele sociale sunt exprimate destul de deschis – o dezvoltare deplin înţeleasă oferită trecutului istoric. În legătură cu aceasta este „Roma" lui Gogol: „o împărăţie înspăimântătoare de cuvinte în loc de fapte." Dezolarea ei universală derivă din necredinţă. „Sfintele chipuri sunt purtate în catedrală şi catedrala nu mai era o catedrală. Liliecii şi duhurile necurate locuiesc în ea." Pe de altă parte există o aluzie la recuperarea religioasă ideală. Prietenii intimi ai lui Gogol (familia Vielkorkis, Smirnova şi alţii) au fost legaţi de cercurile catolice din Paris.[122] Smirnova a fost captivată de predicile lui Lacordaire şi Ravignan[123] şi în anii 1830 ea s-a

121 Adam Mieckiewicz (1798-1855), cel mai mare poet al Poloniei, a trăit în Rusia şi în exil din 1824 până în 1829. După aceasta s-a aşezat în Europa Occidentală.

122 Iosif Vielgorski, fiul contelui Mihail Vielgorski şi contesa Luisa, au devenit cei mai apropiaţi prieteni ai lui Gogol în Roma în 1838. El a murit după un an. Descrierea lui Gogol a sentimentelor lui în timpul ultimelor zile ale lui Iosif sunt înregistrate în lucrarea *Nopţile de la Villa.* Mai există două surori, Sofia care s-a căsătorit cu scriitorul Vladimir Sologub şi Ana, de care Gogol a devenit extrem de ataşat. Alexandra Smirnova, o doamnă la dispoziţia împărătesei, a fost una dintre cei mai apropiaţi confidenţi ai lui Gogol şi se pare că ea a funcţionat ca şi un mentor duhovnicesc.

123 Jean Baptiste Henri Lacordaire, (1802-1861) a fost un predicator francez romano-catolic care a luat partea Republicii în 1848. Gustave François Xavier de Ravignan (1795-1858) a fost un orator iezuit popular care în 1836 i-a urmat lui Lacordaire la amvonul din Notre

alăturat cercului Svechina.[124] Acesta a fost o nouă sursă de contact cu catolicismul social. În timp ce se afla în Roma, lui Gogol îi plăcea să citească lucrările lui Silvio Pelliko *Despre datoriile unui om* [*Dei doverti degli uomini*], care a fost remarcată simpatetic în jurnalele ruseşti.[125] O observaţie a fost destulă pentru Gogol. Faptul că era un impresionist genial i-au adus asupra lui imediat aluziile şi au creat asupra lui o legendă agreabilă. În cele din urmă, el era un poet. Trebuie să ne reamintim că preotul introdus în ultima versiune a romanului *Suflete moarte* combină într-un mod destul de ciudat trăsăturile personale ale părintelui Matei „cu nişte dispoziţii catolice."[126] Aceasta ilustrează tăria influenţelor „catolice" ale lui Gogol.

În timpul şederii lui în Roma celebra *Imitaţie a lui Hristos* a devenit o componentă primară a facerii duhovniceşti a lui Gogol.[127] El a trimis copii prietenilor lui în Moscova pentru meditaţia şi lectura zilnică.

După ce a citit-o, oferă-te contemplaţiei a ceea ce ai citit. Întoarce-o pe toate părţile până ce ai descoperit şi ai perceput tocmai ceea ce ar putea fi pus în aplicare ţie.

Evident, însuşi Gogol a început în acest fel. „Alege o oră liberă şi potrivită pentru preocupări duhovniceşti, care

---

Dame.

124 Alexandra Osipovna Smirnova (1809-1882) a fost o scriitoare şi p prietenă a împărătesei Maria Fedorovna şi Alexandra Fedorovna. Ea a frecventat cercurile literare din Sank Petersburg şi s-a împrietenit cu Puşkin, Lermontov, Zhukovski, Gogol şi alţi scriitori proeminenţi ai acelor vremuri. O parte din *Corespondenţa selectată* a lui Gogol i se adresează ei.

125 Silvio Pelliko a fost un moralist, liberal şi naţionalist italian din secolul al XIX-lea şi închis din cauza viziunilor lui în 1821.

126 Părintele Matei Constantinovski, un preot in Rznev, a devenit duhovnicul lui Gogol creându-şi asupra lui o influenţă puternică începând din 1847. Aparent el l-a îndemnat pe Gogol să se călugărească.

127 A se compara influenţa cărţii asupra lui A. A. Ivanov. [Nota autorului]. A. A. Ivanov (1806-1858) a fost un pictor rus. Tabloul său, „Hristos apare poporului" a produs un efect critic profund asupra lui Gogol, care include un fragment din *Corespondenţa aleasă* („Pictorul istoric Ivanov") unde discută despre pictor şi munca sa.

pot slujii ca şi temelie pentru ziua ta. Imediat după ceai sau cafea ar cel mai bine, pentru ca pofta ta să nu te devieze." El a sfătuit-o pe Smirnova să citească prin pasajele din Bossuet din *Lucrările filosofice*[128] şi i-a mai cerut să caute *Summa theologica* a lui Toma de Aquino, dacă ar fi găsit-o tradusă în franceză.[129]

Simultan el a citit traducerile ruseşti ale Sfinţilor Părinţi în *Lectura creştină* din *Suplimentele* din Moscova.[130] Este curios orişicum, că în timp ce lucra la *Meditaţiile despre dumnezeiasca liturghie* din Paris în 1842 şi 1843 el nu folosea numai textul slav, ci şi textul latin al lui Goar,[131] dar evident în locul celui grecesc. Celebra carte de Dmitrevski[132] a slujit ca şi bază pentru exegeza lui. Gogol a cerut să i se trimită *Areopagitica.*[133] Aceste detalii sunt relevante. Stilul lui Gogol s-a format într-o manieră vestică şi pe vremea când citea pe Sfinţii Părinţi formarea lui duhovnicească a fost deja stabilită.

---

128 Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) a fost un scriitor, predicator şi apărător francez al galicanismului împotriva protestantismului şi împotriva quietismului condus de Fénelon. Lucrarea sa *Opere duhovniceşti* include mult celebrata instrucţie faţă de Dauphin intitulată, *Doctrina politică extrasă din Sfintele Scripturi,* o apărare viguroasă a dreptului dumnezeiesc al monarhiei.

129 Toma de Aquino, *Summa theologiae.* Greşala de traducere îi aparţine lui Gogol.

130 Cărţile i-au fost traduse din Rusia, dar unele i-au fost oferite de un preot parizian, Părintele D. Verşinski, un fost profesor la Academia din Sank Petersburg.

131 Jacques Goar (1601-1653) a fost un istoric renumit al liturghiilor orientale, el şi-a publicat *Euchologium seu rituale graecorum* în Paris în 1647. Conţin ceea ce este încă privit ca şi cea mai autoritativă versiune a textului tainelor în greacă, dimpreună cu o paralelă a traducerii latine.

132 *O explicaţie istorică şi sacramentală a dumnezeieştii liturghii* [*istoricheskoe i tainstvennoe ob'iasnenie bozhestvenoi liturgii*], care a apărut pentru prima dată în 1804 a fost o lucrare cu un standard ridicat de teologie liturgică. În *Introducere la teologia liturgică* (Bangor, Maine, 1966), p. 10, Alexandru Schemann se referă la autorul ei, ca şi la un „conferenţiar rus."

133 A se vedea mai sus, vol. I, p. 277, nota 49.

Motivele patristice au fost semănate într-o fabrică de mai înainte alcătuită. În acele momente el îl mai citea încă pe Ioan Hrisostom, Efrem Sirianul şi scrierile lui Maxim *Despre iubire,* toată *Filocalia* (în traducerea lui Paisie) şi Sfântul Tihon de Zadonsk (a se vedea extragerile lui din Sfinţii Părinţi).[134] Nu este clar de ce a cerut predicile lui Ştefan Iavorski, *Trompetele cuvintelor* [*Truby sloves*] şi *Sabia duhovnicească* [*Mech dukhovnyi*] de Lazăr Baranovici şi lucrarea lui Dimitrie al Rostovului *Căutarea* [*Rozysk*][135] şi nici nu se ştie dacă le-a primit. Între nişte autori ruşi contemporani el a citit predicile lui Inochentie şi Iakov Vecherov,[136] precum şi articolele anonime din *Conferenţiarul creştin.*

Din tinereţea sa Gogol a fost deplin convins că a fost ales, chemat şi predestinat – existenţa lui însemna *ceva*, că el trebuia să îndeplinească ceva mare şi special. Acest fel de percepţie de sine a caracterizat toată generaţia şi chiar toată epoca sentimental-romantică. A fost un aliaj foarte complex. În aceste vremuri simţul destinului său a devenit

---

134 A se vedea mai sus, vol. I, pp. 9-11 şi 276, nota 47 pentru Sfântul Maxim; pp. 23 şi 156-161 şi 282, nota 95 pentru *Filocalie*, Paisie şi Sfântul Tihon. Sfântul Ioan Hrisostom (345-407), „Gura de Aur," unul dintre cei mai mari predicatori din Biserica Ortodoxă, care a vorbit de mai multe ori împotriva moravurilor lumii greco-romane, inclusiv cursele de cai, farsele populare şi pantonima. Efrem Sirul, puternicul predicator din secolul al IV-lea, a scris mai multe imne scrise pentru scopuri liturgice. A se vedea volumul VII din *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski* pentru capitolele despre Hrisostom şi Efrem [*Părinţii estici ai secolului al patrulea*].

135 Ştefan Iavorski (1658-1722), capul nominal al Bisericii Ortodoxe Ruse în timpul domniei lui Petru cel Mare şi care a fost profesor la Academia din Kiev şi un orator remarcabil. Scrierile şi lucrările lui arată o puternică influenţă romano-catolică. Lazăr Branovici (1620-1693), un remarcabil poet ucrainean din secolul al XVII-lea, predicator şi polemist romano-catolic, a fost rectorul colegiului din Kiev şi Arhiepiscop de Chernigov. Despre lucrările lui a se vedea volumul 1, p. 107. Despre Dimitrie al Rostovului a se vedea mai sus, nota 122.

136 Despre Inochentie Borisov, a se vedea nota 36. Iakov Vecherkov (mort în 1850) a fost episcop de Saratov şi mai târziu de Nizhni Novgorod. El şi-a dedicat un efort considerabil ca să îi aducă pe sectari înapoi la Biserică.

o obsesie, seducţia mândriei. „O persoană invizibilă îmi scrie cu un puternic sceptru.” El a fost convins că a fost chemat să mărturisească şi să predice. „Prin urmare o putere mai mare mi-a investit cuvântul meu.” Convins de înţelesul special al experienţei şi exemplului lui personal, el s-a justificat în faţa criticilor arătându-şi sinele său lăuntric şi reamintindu-le că „totuşi, nu sunt un monah ci un scriitor.” El a adăugat, „nu cred că voi încerca la cineva să dezvălui public că aspir să fiu mai bun decât sunt eu şi nu găsesc niciun rău în încunoştinţarea tuturor, o sete de fi aprins cu dorinţa de desăvârşire.”

Gogol a avut o teorie a rugăciunii foarte periculoasă:

„Cum poate cineva înţelege voia lui Dumnezeu? Trebuie să ne căutăm cu nişte ochi pătrunzători în sinele nostru şi să ne căutăm pe noi înşine. Care din capacităţile noastre ne sunt date de la naştere şi cum sunt ele mai înalte şi mai nobile decât restul? Cu aceste abilităţi trebuie mai întâi să muncim, căci astfel de munci constituie dorinţa lui Dumnezeu – altfel ele nu ne sunt oferite. Astfel, cerând ca aceste abilităţi să ne fie deşteptate, cerem ceea ce este în acord cu voinţa Lui şi astfel rugăciunile noastre ne vor fi auzite direct. Rugăciunea trebuie să vină din toate puterile sufletului. Dacă o astfel de intensitate neîntreruptă este păstrată numai pentru două minute pe zi, o săptămână sau două îi vei vedea fără îndoială efectul ei. Spre finele timpului cât ai stat în rugăciune mai multe lucruri vor devenii aparente... răspunsurile la întrebări vor curge direct de la Dumnezeu şi frumuseţea lor v-a fi aşa că toată fiinţa ta v-a fi transfigurată dintr-o dată.”

Evident, Gogol a practicat o astfel de rugăciune. Astfel este cu greu surprinzător dacă el a ataşat o calitate aproape nepăcătoasă la scrierile sale şi a văzut în ele o revelaţie mai înaltă. Didacticismul lui persistent şi insolenţa lui îndreptăţită a iritat mult pe cei mai apropiaţi prieteni ai lui. Există un exces ciudat în felul în care şi-a ales cuvintele sale şi a întors o frază când vorbea despre sine şi munca sa. „Compatrioţi, vă iubesc – vă iubesc cu acea iubire care nu poate fi exprimată, care mi-a fost dată

de la Dumnezeu."

Gogol a avut o cale religioasă dificilă, una a căror fracturi şi contorsionări nu a explicat niciodată şi care este cu greu explicabilă. Adesea el se rupea în convulsiile temerilor religioase. Nişte viziuni înfricoşătoare i-au apărut dintr-o dată în faţa privirii sale şi el leşina lăuntric. „Fără nicio mască diavolul mărşăluieşte prin lume." Aşa este teribila sa viziune! „Toată structura sa moartă tânjeşte." O, acele recolte şi fructe gigantice, rădăcinile cărora le-am plantat în viaţă fără să prevedem sau să detectăm înfricoşătoarele lucruri care vor ieşii din ele." Experienţa lui Gogol fără nicio îndoială conţine unele din calităţile unei nelinişti ascetice, un reflex penitenţial excesiv şi nesănătos. Unicitatea lui stă tocmai în combinaţia acestui ascetism acut cu o foarte insistentă voinţă de acţiune socială.

În aceasta constă tot înţelesul fatalei sale cărţi *Pasaje selecţionate din corespondenţele cu prietenii.* După cum insistă Gogol în *O mărturisire a autorului* „a trebuit să vorbesc unele lucruri pe care trebuia să le dovedesc în persoanele eroilor descoperiţi în povestirea lucrării" (adică a doua parte a *Sufletelor moarte*). Cât se poate de carcteristică este expresia „ a dovedii." El şi-a convertit conştient chipurile artistice în dovezi. În parte a doua a *Sufletelor moarte* Gogol a voit să portretizeze Rusia deşteptată şi „renăscută." După cum o concepea el, nu era în niciun caz intenţionată să fie o poveste, ci mai mult un „poem." Numai printr-o neînţelegere extremă ar fi fost posibil să vedem cartea ca şi o predică pentru desăvârşirea şi mântuirea personală. În realitate era un program pentru un creştinism social. Gerşenzon a fost aparent primul care a recunoscut acest fapt.[137] „Probabil nicio altă lucrare din rusă nu este atât de însufleţită şi completă, până în cele mai mici detalii în cuvânt şi gândire, inundate de un duh social." El a observat pe bună dreptate felul în care Gogol a combinat patosul moral cu cel mai extrem şi mai

137 Cf. M. O. Gerşenzov, „Zaveşchanie Gogolia," *Russkaia Mysl* (mai, 1909).

minuţios utilitarism. „O bucurie fără scop pentru Gogol nu a existat... Gândirea sa este în întregime practică şi utilitară, tocmai în sensul social.” Categoria primară a lui Gogol este de a fi în servici [*slujba*] nu ca să slujească tot timpul [*slujenie*].

Nu, pentru voi la fel ca şi pentru mine, uşile mult aşteptatei închideri sunt închise. Mănăstirea voastră este Rusia! Înveşmântaţi-vă gândurile în haine monahale şi mortificaţi-vă deplin numai pentru voi înşivă, nu şi pentru ea. Păşiţi înainte şi oferiţi-vă ei. El îşi cheamă acum copiii mai mult decât oricând. Deja sufletul ei este împuns şi ea strigă din boala ei duhovnicească.

În orice caz, cu mult mai puţin putea Gogol găsi viaţa contemporană mulţumitoare; cu mult mai puţin putea el fi mulţumit de ordinea existentă şi de aranjamente. El a fost posedat în întregime de un patos pentru renovare, el a avut un fel de nelinişte apocaliptică, o sete de o acţiune imediată. „Pământul deja este în foc cu o nelinişte incomprehensibilă.” Tocmai fiindcă s-a simţit atât de perturbat asupra condiţiei existente a Rusiei, el a insistat că „oricine slujeşte trebuie să intre în slujbă şi să îşi menţină datoria, la fel cum un om care se scufundă se prinde de o scândură, căci altcumva nu poţi scăpa pe nimeni.” Cartea lui Gogol se preocupă de la început la final de bunăstarea socială – este acea utopie a sfintei împărăţii.

Fiecare din noi de pe corabie trebuie să ştie cum să îşi poarte datoria sa, slujba sa, ca să ne scoatem afară din vârtej, privind înainte la omul cu coif din ceruri. Fiecare din noi trebuie să slujim după cum am slujit în Rusia de mai înainte, dar în Împărăţia Cerurilor, a cărui cap este Hristos.

Expresia „Rusia de mai înainte” este caracteristică. Gogol a voit să se vadă pe sine ca şi o parte dintr-o „altă lume,” una existentă asupra alteia noi, un nou nivel teologic. Percepţia aceasta a lui el nu era oare în acord cu duhul „Sfintei Alianţe”[138] şi cu ideologia epocii alexandrine

138 Sfânta Alianţă a fost prezentată Europei de Împăratul Alexandru I în 1815 şi a obligat pe cei care se conduceau pe sine în conformitate

şi a „Slujirii Combinate”?[139] Chipul generalului guvernator din a doua parte a lucrării *Suflete moarte* a fost în întregime susţinută în acest stil:

„începând de mâine, voi oferii o copie a Bibliei tuturor departamentelor în biroul provincial şi în adăugare trei sau patru din clasici, o copie a fiecărui cronici ruseşti şi cronicile credincioase ale vieţilor noastre.”

Mai mult, faptul că utopia socialo-religioasă a lui Gogol permite statului să umbrească Biserica şi să îi ofere o iniţiativă creativă laicilor ca şi „serviciul,” lor mai mult ierarhiei decât clericilor, îl leagă de duhul alexandrin. „Autoritatea suverană ar fi un fenomen lipsit de sens dacă nu se simţea că nu trebuia să fie chipul lui Dumnezeu pe pământ.” Toată Biblia se dovedeşte a fi o carte a regilor, care trebuie să îl imite pe Dumnezeu şi să conducă după cum El a condus poporul ales. Un rege este chemat să fie „chipul pe pământ a Celui care este prin Sine iubire.” Totul din lume a devenit teribil, există atât de multă suferinţă „că până şi o inimă nesimţitoare este gata să izbugnească în accese de compasiune şi puterea milostivirii, care nu exista mai înainte, evocă puterea iubirii, care şi ea nu a existat mai înainte.” Gogol prezice că într-un fel fără precedent inima se v-a înflăcăra.

Oamenii vor arde de o iubire faţă de umanitate cum nu au mai ars niciodată. Ca şi nişte indivizi separaţi nu vor

---

cu nişte pincipiile mistice, monarhale bazate pe moralitatea creştină. Alexandru a formulat această „alianţă” pe baza victoriei sale asupra lui Napoleon, atunci când a fost convins că eliberarea lui Dumnezeu a Rusiei din această duşmănie a fost o chemare pentru el de a conduce o misiune specială. Alianţa în sine nu a avut nici o semnificaţie practică şi a ajuns să simbolizeze numai reacţia extremă într-un timp de activităţi revoluţionare în toată Europa.

139 În 1817 departamentele religioase şi cele educaţionale din guvernul imperial rus au fost amestecate într-un Minister Dual al Afacerilor Religioase şi a educaţiei publice, condus de prietenul de lungă durată şi sfătuitorul lui Alexandru I, francmasonul A. N. Goliţân. „Slujirea combinată” i-a oferit lui Goliţân nişte puteri enorme în societate şi a semnificat o dictatură a unui guvern virtual asupra vieţii intelectuale, care a favorizat în special tendinţele mistice şi cele pietiste. A fost împărtăşită de Nicolae I.

putea face forţa deplină a iubirii reală – ea rămâne în domeniul gândurilor şi al ideilor, nu al faptelor. Poate fi făcută reală numai în cei în care porunca iubirii semenului ca pe tine însuţi a devenit adânc înrădăcinată. Prin iubirea tuturor din împărăţie, toţi indivizii din toate clasele şi chemările... făcându-i pe toţi o parte din trupul Său... simţind pentru ei cu tot sufletul... prin întristare, tânguire, rugăciunea de zi şi noapte pentru ei, suveranul poate dobândii vocea omnipotentă a iubirii care numai ea poate vorbii unei umanităţi bolnave.

Încă din 1826 A.A. Ivanov[140] a schiţat un chip foarte similar utopic al unui conducător teocratic. Mai curios este ecoul acestuia al acestui ideal din meditaţiile lui Vladimir Soloviov despre obligaţiile teocratice ale conducătorului rus: să ierte şi să iubească cu iubire. Aceasta este o singură trăsătură de gândire şi temperament a cărei sursă poate fi trasată înapoi la vremea Sfintei Alianţe.

Gogol vorbeşte despre marile avantaje religioase şi utopice ale Bisericii de Răsărit: „Biserica noastră reconciliază şi rezolvă totul.” Biserica Ortodoxă este Biserica viitorului, care conţine calea sau drumul prin care totul în om se v-a alătura unui imn armonios dedicat Fiinţei Supreme.” Biserica Occidentală nu este pregătită pentru nişte datorii istorice. În timpurile de mai înainte se putea „reconcilia cu Hristos” o umanitate singulară şi incomplet dezvoltată, dara cum datoriile sunt cu mult mai complexe. Orişicum, Gogol îşi defineşte misiunea istorică a Bisericii ruseşti dintr-un punct de vedere civil.

Un miracol de care nu s-a mai auzit poate fi împlinit în faţa întregii Europe prin obligarea fiecărei clase, chemarea şi obligaţia fiecăruia de a ajunge la limitele lor legale şi fără să altereze niciun lucru din stat, să ofere Rusiei puterea de a uimii toată lumea cu structura armonică a aceluiaşi organism pe care mai până atunci a înspăimâtat-o.

Până atunci Biserica s-a ascuns „ca şi o fecioară castă,” dar ea a fost creată să poarte viaţă.

140 A se vedea mai sus, nota 133.

Cât de caracteristice sunt injuncţiunile lui Gogol „faţă de soţia unui guvernator provincial” şi „către un proprietar rus” de a îşi asuma asupra sa direcţionarea preoţilor. „Frecvent li s-a descoperit lor acele adevăruri înfricoşătoare în faţa cărora sufletul lor tremură fără voie.”

Ia preotul pretutindeni, indiferent unde munceşti. Lasă-l să fie cu tine întotdeauna ca şi un asistent... I-a scrierile lui Hrisotosm şi citeşte-le împreună cu parohul tău, cu un stilou în mână...

Din nou toate aceasta sunt pline în menţinerea cu duhul „Slujirii combinate.” Nu este surprinzător că singurii oamenii din duhul şi stilul alexandrin le-a plăcut cartea lui Gogol, oameni ca Smirnova („sufletul meu mi-a fost iluminat de tine”) şi Sturza („conversaţiile noastre din Roma sunt reflectate ca într-o oglindă”). Părintele Matei, Ignatie Birancianinov, Grigorie Postnikov şi Inochentie au detestat toate acestea la modul categoric.[141] În faptul că l-au mustrat pe Gogol pentru „mândrie” ei au voit să spună ceva despre duhul activismului lui utopic şi nu fără nicio temelie Aksakov a văzut o influenţă occidentală şi un rău în cartea lui. S-a observat pe bună dreptate că cartea conţinea mai multă moralitate şi moralism decât o credinţă actuală sau înţeles al Bisericii. *Inspectorul general* este scrisă în acelaşi fel, dimpreună cu alegoriile lui morale („oraşul nostru duhovnicesc,” „comoara duhurilor noastre” etc).

Gogol a rămas întotdeauna în cercul mai mult al unui pietism vag şi cartea sa despre liturghie nu constituie o excepţie la această afirmaţie. Conţinutul şi simbolismul dogmatic sunt ambele împrumutate din Dmitrevski şi parţial din *Noua tablă a poruncilor* [*Novaia skrizhal*].[142]

141 Ignatie Birancianinov (1807-1867), un om cu un temperament ascetic sever, care a fost mai multă vreme capul *pustinului* din Sergheev afară din Sank Petersburg şi apoi episcop de Stavropol. A se vedea mai jos capitolul VII. Grigorie Postnikov (mort în 1860) a fost rectorul Academiei din Sank Petersburg, unde a întemeiat jurnalul *Khristiasnkoe chtenie.* Un binecunoscut scriitor religios, a fost mitropolit de Sank Petersburg din 1855.

142 *Noua tablă a poruncilor* (Moscova, 1804) a fost scrisă de

Gogol a contribuit la stilul ei şi senzitivitatea ei sinceră. „Dumnezeiasca liturghie este o repetiţie veşnică a unui mare act [*pogvig*] împlinit din iubire faţă de noi... se poate auzii sărutul tandru al unui frate...” Caracteristic, în acelaşi timp el a scris *Pasajele selectate* ale lui Gogol întotdeauna şi peste tot accentuând semnificaţia psihologică a chipului lui Hristos, „care singur între toţi a trăit pe pământ descoperind în sine o cunoaştere deplină a sufletului uman.”

Mai există un alt curent în *Pasajele tainice*: un curent al unui „creştinism autentic social” care cel mai mult iasă în relief în clebrul fragment „Luminatul paşte” [„Svetloe voskresenie”]: „Creştini! Ei îl scot pe Hristos afară în deşert, între leproşi şi bolnavi, în loc să Îl invite în casele lor, sub acoperişurile lor – şi ei se cred creştini!”[143] Accentul pe diminuarea frăţietăţii din secolul al XIX-lea este caracteristic. „Omul sărac din secolul al XIX-lea a uitat că în aceste zile nimeni nu este josnic sau vrednic de dispreţ, ci toţi sunt fraţi ai aceiaşi familii, toţi poartă numele de frate.” Modelele occidentalizatorilor sunt mai repede pomenite aici decât cele ale slavofililor (deşi Gogol nu remarcă că „temelia frăţietăţii lui Hristos există în natura slavonă,” între alte fraze similare). Se pot distinge clar ecourile lui Lammenais şi a *Cuvintelor unui credincios*.[144] Caracterizările lui Gogol ale cererilor şi nevoilor „secolului al nouăsprezecelea” sunt tipice:

când noi îmbrăţişăm umanitatea ca şi fraţi, aceasta devine împlinirea visului tânărului... când mulţi visează la numai cum pot să transfigureze toată umanitatea... când numai pe jumătate au fost înştiinţaţi cum să transfigureze toată umanitatea... când numai jumătate au încunoştinţat solemn că creştinismul singur are puterea să pună aceasta

---

Veniamin Rumovski (mort în 1811), Arhiepiscop de Nizni Novgorod. O carte destul de populară în vremea sa, s-a bucurat de câteva ediţii.

143 Aceasta a fost omisă de cenzura primei ediţii. [Nota autorului].

144 Felicité Robert de Lammenais (1782-1854), un romano catolic francez, care se opunea galicanismului. *Cuvintele unui credincios* (1834) au expus în loc un umanism liberal.

în relief... când ei au început să spună că totul este în comun, atât case cât şi pământuri...

Gogol vorbeşte de „frăţietate” în acest sens larg al referinţei, plângându-se că acest sentiment pentru o fraternitate vitală nu a fost înţeles. Între timp, numai prin iubirea aproapelui îl putem iubii pe Dumnezeu. „Este dificil să Îl iubim pe Cel pe care nimeni nu L-a văzut. Numai Hristos a adus şi a anunţat taina că prin iubirea frăţească primim iubire de la Dumnezeu...Mergeţi în lume şi mai întâi dobândiţi iubire pentru fraţii voştri.” Forţa deplină cade pe cuvântul „primul.” Acest cuvânt este pus sub un accent patetic.

Nişte standarde cât se poate de diverse în zig zag sunt întrepătrunse în cartea lui Gogol şi nu există o unitate completă în ele. Orişicum, acest interes social şi direcţia voinţei sale rămân nealterate. Planul cărţii este reprezentat ca şi o discrepanţă fatală. El a încercat să aducă toate ca să poată purta o „datorie duhovnicească.” „Datoria mea este sufletul şi munca îndurătoare a vieţii.” Dar faptul că a fost în cele din urmă un psiholog şi nu a fost capabil să dobândească o temelie psihologică este un alt element în intriga acestei drame creative. În locul unei analize psihologice se poate remarca o moralizare aridă. Apollon Grigorev a accentuat pe bună dreptate că Gogol este în întregime un om în acţiune.

În *Mărturisirea unui autor* Gogol explică că *Pasajele selectate* sunt „mărturisirea unui om care a petrecut câţiva ani în sine.” Totuşi acest experiment lăuntric a fost confuz şi a constituit principala lui slăbiciune. Acest fapt se leagă de „criza religioasă” a ultimilor lui ani. Singura cale de ieşire a lui Gogol stă în renunţarea la utopia lui socială şi într-o intrare genuin ascetică în sine. „Întoarceţi-vă în viaţa voastră lăuntrică,” îl sfătuia părintele Matei. Mai târziu în viaţă, Gogol a trecut printr-o criză lăuntrică care a cântărit mult asupra lui. El nu a putut face nicio schimbare în munca sa creativă. Versiunea lui finală a *Sufletelor moarte* a rămas ascunsă în aceiaşi pietism fatal la fel ca mai înainte. Aceasta a fost ruina sa ultimă.

Gogol nu a avut nicio influenţă directă asupra istoriei dezvoltării ruseşti. El a rămas pe margine, depărtându-se de temele şi interesele generaţiei lui şi de dezbaterile filosofice. Numai după o jumătate de secol mai târziu a mai putut cineva să îl recunoască ca şi un învăţător religios; numai în epoca neo-romantismului rus motivele lui religioase şi romantice au prins din nou viaţă.

În zilele alarma lui şi premoniţiile unei răscoale şi a unei dezordini i-au separat şi i-au înstrăinat de slavofili. Gogol a trăit mult prea mut în vest şi în timpul „anilor lui sociali," în anii utopiilor şi ai premoniţiilor, pe marginea unei explozii. Cât de tipică a fost cuplarea unei tremurat apocaliptic cu „calculele" proiectelor lui utopice. Aceasta a fost ceva tipic pentru pietism (comparat cu Zhukovski). Gogol exprimă ispita părţii utopice a problematicii culturale utopice, dimpreună cu pericolele şi discontinuităţile ei. Scrierile lui sunt, în parte, o opoziţie lăuntrică la complacerea patriarhală pronunţată şi găsită de mai multe ori în nişte slavofili individuali.

A. S. Homiakov – „luptătorul pentru Ortodoxie"

S. A.. Homiakov a fost un expunător sistematic al doctrinei slavofililor. Cuvântul „sistem" nu trebuia luat într-un sens literal sau îngust. El nu a avut niciun sistem unificat şi a scris numai ocazional, fragmentar, deşi întotdeauna în nişte lovituri deschise. Totuşi, din cauza privegherii şi a trezviei sale, el a avut o gândire sistematică. În cuvintele lui Herzen, „el dormea în întregime cu armura, asemenea unui cavaler medieval."

Personalitatea lui Homiakov rămâne cumva umbrită. Noi nu cunoaştem cum a prins formă caracterul lui intelectual şi duhovnicesc sever şi ceea ce ştim despre tinereţea lui ne oferă o mică explicaţie pentru felul în care viziunea sa despre lume a fost construită. Unii ar putea avea impresia că Homiakov nu a „devenit," ci a fost „născut." După Berdiaev, „Homiakov a fost născut în lume

lui Dumnezeu fiind deja pregătit religios, ca şi om al Bisericii... El nu a experimentat nicio revoluţie, nicio schimbare, nicio lipsă de credincioşie...” Este adevărat că Homiakov nu a suferit îndoieli şi crize şi şi-a păstrat o credinţă abominabilă încă de la început. Totuşi, nu este nevoie să exagerăm echilibrul şi liniştea temperamentului său duhovnicesc şi această „linişte a vieţii în Biserică” nu trebuie egalizată cu niciun fel de pace în viaţa sa personală.

În orice caz, Homiakov a fost născut un dialectician, întemeindu-şi şi dezvoltându-şi întotdeauna gândirea sa pe conversaţii, argumentaţii sau instrucţii şi alterând constant sau schimbându-şi permanent opiniile. Toţi cei care comentează despre Homiakov menţionează această trăsătură permanent schimbătoare în opiniile lui. Toţi cei care comentează despre Homiakov menţionează această trăsătură din facerea lui duhovnicească.[145] În constituţia lui exista ceva „socratic.” Koşelev spunea despre el, că „îi plăcea să discute după metodele socratice.”

Un om cu o minte puternică şi agilă, bogată în resurse şi lipsită de scrupule în folosirea lor, poseda o memorie prodigioasă şi puterea unui reflecţii rapide, el şi-a petrecut toată viaţa în nişte dispute înflăcărate şi neobosite. Un războinic neobosit şi ferm, el a tăiat şi s-a încrezut, a atacat şi a dobândit, a spus citate şi vorbe pline de înţelepciune şi şi-a înspăimântat şi şi-a urmărit oponenţii lui într-o pădure din care nu exista întoarcere (Herzen).

Dârzenia lui Homiakov a fost produsul loialităţii, al curajului şi a stăpânirii de sine. El nu a fost atât de mult „născut” hotărât, cât a trăit într-un fel rezolut susţinut de înţelesul loialităţii lui. Berdiaev, l-a denumit pe bună dreptate un „cavaler al Bisericii Ortodoxe.” În acest sens, Homiakov a fost vizibil diferit de Constantin Aksakov sau

145 B. N. Chichernin, în *Vospominaniia, Moskva sosrokovyck godov* (Moscova, 1929), admite că Homiakov a avut o minte destul de capabilă dar consideră aceasta numai o gimnastică logică [Nota autorului].

Petru Kireevski, care ambii au fost dominaţi de o seninătate actuală înnăscută. Ivan Kireevski a fost un „dialectician de neînvins” (în Cuvintele lui Polevoi).

Un om foarte rezervat, lui Homiakov nu i-a plăcut să vorbească despre viaţa sa intimă. Cunoaştem şi am văzut comportamentul lui numai social, la petrecerile din Moscova, la toate acele serate literare şi neliterare care au avut loc cel puţin de trei ori pe săptămână. Cu adevărat, el a putut uneori oferii impresia numai de a fi un controversalist abil. „Gorgias, controversalistul acestei lumi.” Herzen repetă această frază a unui Moroşkin „pe jumătate dement” şi se consideră pe sine „un bătrân duelist înrăit în dialectică.”[146] Istoricul S. M. Soloviov oferă o nuanţare mai acerbă a lui Homiakov în *Memoriile sale* vanitoase şi înveninate.[147] Herzen avea impresia că Homiakov era mai mult aparent decât real. El a reexaminat şi a corectat mai apoi această estimaţie după ce au detectat şi au înţeles o adâncime deplin nevăzută în Homiakov.

Se cunosc puţine despre viaţa lăuntrică a lui Homiakov. Practic singura mărturie ne vine dintr-o poveste de Iurie Samarin, care accentuiază că aceasta a fost singura dată când Homiakov i-a divulgat lumea „senzaţiilor lui personale lăuntrice.” Acest episod a avut loc la scurtă vreme după moartea soţiei lui Homiakov:

Viaţa lui a devenit împărţită. În timpul zilei el muncea, citea, discuta, se ocupa cu afaceri şi se dedica tuturor celor care aveau de a face cu el. Când venea noaptea şi totul devenea liniştit în jurul lui, începea o altă

146 Pavel Florenski (mort în 1882), un filosof rus, teolog şi om de ştiinţă, pretă în propriile scrieri doctrina lui Homiakov din *Sobornost* ca şi un principiu de organizare a Bisericii. Despre Florenski a se vedea mai jos, capitolul opt, secţiunea şase.

147 Serghei Mihailovici Soloviov (1820-1879), tatăl filosofului, a predat la Universitatea din Moscova mai mulţi ani şi a fost autorul unei monumentale *Istorie a Rusiei din timpurile antice* în 29 de volume (Moscova, 1851-1879). Titlul acestor note autobiografice este *Moi zapiski dlia detei moikh, a esli mozhno, i dlia drugikh* (Sank Petersburg, fără datare).

vreme pentru el... Odată a trăit cu el în Ivanskoe. Din moment ce a servit câţiva oaspeţi, toate camerele erau ocupate şi el mi-a pus patul lui în camera lui. După cină, după ce au urmat nişte conversaţii lungi însufleţite de buna lui dispoziţie, ne-am retras, am suflat în lumânări şi am adormit. La multă vreme după miezul nopţii am fost deşteptat de nişte murmure în cameră, pe când zorile începeau să apară. Fără să mă mişc sau să scot ceva sunete am început să îmi aciuiesc urechile şi să ascult. El îngenunchiase în faţa icoanei lui portabile, braţele lui stăteau încrucişate pe un scaun înfofolit, capul lui se odihnea pe mâinile sale. Un suspin ascuns au ajuns la urechile mele. Aceasta a continuat până dimineaţa. Bineînţeles, el ne-a salutat bucuros şi bine dispus, cu zâmbetul lui obişnuit şi blând. De la o persoană care l-a însoţit în tot locul am înţeles că acestea se întâmplau mai în toate nopţile.

Samarin îşi concluzionează povestea sa cu o caracterizare generală:

Niciun alt om de pe pământ nu a fost în aşa mare măsură disciplinat şi deschis la a fi dus de val de sentimentele lui personale şi de tânjirea unei clarităţi a conştiinţei în spre iritarea sa nervoasă. Viaţa sa lăuntrică se distingea prin temperanţă – trăsătura dominantă a evlaviei sale. Sentimentele şi emoţiile au creat panică, ştiind că omul este mult prea dispus să se plaseze pe sine în slujba oricărui sentiment lumesc, a oricărei lacrimi care plânge. Când emoţiile l-au cucerit, el a turnat în mod deliberat apă rece asupra sa, cu scopul de a îi permite duhului său să se evaporeze în nişte transporturi nefructificate şi cu toată tăria lui el a direcţionat duhul lui în spre muncă.

Simţul loialităţii lui Homiakov i-a temperat sufletul. Întregul lui nu a fost o simplă rigiditate sau o naivitate primitivă. S-a format prin încercări şi experienţă, dacă nu chiar prin ispită. Nu este întâmplător că el a fost un voluntarist convins în probleme de metafizică. În viziunea sa se poate distinge ce a mai de discernut calitate,

elasticitatea gândirii sale, „raţiunea sa plină de voinţă.”

Indiferent cât de importantă a fost categoria „obiceiului” [*byt*] în construcţiile lui Homiakov, este în întregime imposibil să îi derivăm viziunea sa din percepţia de sine a „vieţii obişnuite.”[148] El nu avea niciun sentiment pentru patrie. Din contră, mulţi au avut de mai multe ori impresia că această „raţiune puternică” este excesiv de intensă şi mai presus de orice schemele istoriosofice ale lui Homiakov care sunt extrase au fost excesiv de transparente şi nu s-au bazat pe nicio liniştire a vieţii obişnuite. Acceptarea lui a Bisericii poate fi cel puţin identificată cu acceptarea vieţii obişnuite. El ar putea fi criticat tocmai pentru opusul acestei fapt şi viziunea sa oferă o bază pentru îndoielile formulate atât de ascuţit de părintele Pavel Florenski.[149] După portretizarea lui Homiakov suficenţa de sine a Bisericii este prezentată cu o evidenţă resemnată ca şi cum realitatea ei istorică rămâne ca şi într-o umbră. Dar termenii „sterp” şi „nesângeros” sunt cel mai puţin potriviţi atunci când descriu contemplaţiile lor teologice. Construcţiile teologice ale lui Homiakov simt nepotrivit dinamismul istoriei nu fiindcă viaţa obişnuită le-a simţit ca fiind imperturbabile, ci fiindcă ele au o împlinire mistică sau o calitate „supraobişnuită” care „nu este din această lume.”

Problema „surselor” viziunii teologice sau filosofico-religioase a trebuit să fie asumată cu o concreteţe îndatorată. El din câte se pare, destul de serios a avut o serie de familiaritate cu scrierile patristice şi cu istoria Bisericii antice în general. În anii 1840 multe cercuri de slavofili i-au citit pe Sfinţii Părinţi, inclusiv oameni care nu erau dispuşi temperamental la un astfel de fel de citire.

148 Cuvântul *byt*, tradus aici ca şi „obicei” sau „viaţă obişnuită, este un termen care nu poate fi tradus, dar în controversele ideologice ale secolului al XIX-lea s-a spus de mai multe ori că reformatorii Petru cel Mare au împărţit naţiunea în două părţi: elita educată mai superioară şi masele ale căror vieţi au rămas relicvele vechii Rusii şi care au fost denotate prin termenul de *byt.* [Nota traducătorului].

149 Despre Florenski, a se vedea mai jos, capitolul VIII, secţiunea şase.

Koşelev a fost unul dintre aceştia şi chiar şi Herzen, după cum îşi reamintea el în *Trecutul şi gândurile mele,* s-a simţit obligat să „citească prin voluminoasele istorii ale lui Neander şi Grorer şi să studieze în special studiul istoriei sinoadelor ecumenice, cu care era puţin familiarizat, cu scopul de a dobândii nişte baze egale pentru dezbaterile cu oponenţii săi.”[150] Există motive să sugerăm că Homiakov sa dedicat o atenţie specială lui Augustin (deşi în considera „adevăratul părinte al scolasticismului Bisericii”). Familiaritatea sa primară cu filosofia germană contemporană – Hegel şi criticii lui – este incontestabilă. Influenţa lui Schelling şi a lui Baader, asupra lui Homiakov este cât se poate de puţin semnificativă. Deşi a avut multe în comun cu „şcoala istorică” el a rămas indiferent la problemele *filosofiei naturale* şi l-a „cosmogonie” şi nu a avut niciun interes în editarea lui Schelling sau Jakob Böhme, nişte comparaţii mai concrete sunt dificil de efectuat.

Există o similaritate cu Möhler şi este binecunoscut că în anumite probleme Homiakov este foarte apropiat de Vigny. Dar numai cu rezervaţii poate cineva, urmându-i lui Vladimir Soloviov, să îl compare cu „tradiţionaliştii francezi” (Soloviov îl avea în minte pe Bonald şi Lammenais, acesta din urmă în perioada scrierii lucrării *Despre indiferenţa în probleme de religie*). Berdiaev a observat pe bună dreptate că „slavofilii au posedat un geniu al libertăţii, iar tradiţionaliştii, geniul autorităţii.” În mod destul de curios, tocmai în momentul în care în Franţa apărea o succesiune de „teologi laici” – Maistre,

150 După cum era obiceiul în astfel de scrieri, Herzen se referă la sine ca şi la a treia persoană. Johann August Wilhelm Neander (1789-1850) a fost un evreu care s-a convertit la creştinism şi a devenit un celebru istoric bisericesc. Câteva din istoriile sale, inclusiv cele cinci volume ale sale *Istoria generală a religiei creştine,* sunt disponibile în traducerile engleze. August Friederich Groerer (1803-1861) a fost un istoric german şi liderul ultramontanismului german. Cea mai mare lucrare a sa a fost *Papst Bregorius VII und sein Zeilalter,* 7 volume, (Schaffhausen, 1859-1861).

Chateaubriand, Bonland, Montalembert[151] – gata de a descoperii şi întării sensul Bisericii slăbit din vremea anilor revoluţionari. În orice caz, ei au abordat o poziţie foarte puternic similară cu ce a slavofililor.

Bineînţeles asemănarea nu ar trebui luată ca şi influenţă. Este cu greu sensibil să insistăm pe „influenţa" unor cărţi incidentale sau a unor autori (cum ar fi „un anumit Bordas-Demoulin," pe care Samarin l-a menţionat simpatetic lui Soloviov sau teologul Dorpart Sartorius, care acuza catolicismul de raţionalism).[152] În general, problema despre geneza unui sistem sau viziune despre lume nu poate fi înlocuită de niciun din „influenţe." Niciuna dintre influenţe nu depinde în acelaşi fel şi nicio dependenţă nu însemnă un împrumut direct. „Influenţa" poate fi o piatră de poticnire sau o convingere sau poate opera ca şi revers. O problemă care poate pusă cum se cuvine şi rezolvată eventual numai când procesul genetic ca şi întreg este restaurat şi trasat prin nişte faze schimbătoare. Este mult mai important să discernem şi să cuprindem intuiţia fundamentală şi să descoperim punctul de plecare in această dezvoltare. Fără aceasta ar fi dificil să vorbim

151 Despre Maistre, a se vedea mai sus, vol. 1, p. 168 şi p. 350, nota 30. François René de Chauteubriand (1768-1848), celebrul scriitor francez şi politician, a devenit după 1800 cel mai strălucit membru al cercului reformatorilor religioşi. Cea mai celebră lucrare a sa a fost *Mémoires d'outre tombe* (începută în 1803, a fost publicată postum). Despre Bonland, a se vedea mai sus, acest capitol, nota 87. Charles Montalembert (1810-1870), un istoric catolic liberal şi orator, a încercat s reconcilieze politica liberală cu o credinţă catolică ardentă. Sub influenţa romantică a lui Iosif von Görres şi alţii de la şcoala din Munich, el a produs binecunoscutele sale volume de istorie scrise într-un duh catolic şi cu un mare entuziasm pentru Evul Mediu. Acestea includ *Istoria Sfintei Elisabeta a Ungariei* (1836) şi *Monahii occidentului* (7 volume., 1860-1877).

152 Jean Baptiste Bordas Demoulin (1798-1859) a fost un filosof francez. Ernst Sartorius 81797-1859) a fost un teolog luteran german care a predat la Universitatea din Dorpart din 1824 până în 1835, în timpul căruia el a scris un atac la adresa raţionalismului, *Beiträge zur Verteidigung der evanghelischen Rechtgläubigkeit* (Heilderbserg, 1825-1826).

despre „influenţe.”

Aici nu poate fi nicio îndoială că Homiakov a început din experienţa lăuntrică a Bisericii. El nu construieşte şi nici nu explică cât descrie şi în aceasta constă tăria lui. El oferă o mărturie oculară mărturisind realitatea Bisericii după cum este ea descoperită dinăuntru, prin experienţa vieţii lăuntrice. În acest sens, teologia lui Homiakov poartă calitatea şi caracterul unei mărturii. Orice similaritate şi asemănare cu Möhler trebuie considerată nu la nivelul „influenţei,” ci la nivelul experienţei şi mărturiei, ca şi o abordare a aceleiaşi realităţi din diferite puncte de plecare.[153] Comun ambelor apare să fie o fiinţă conştientă în Biserică ca şi o metodă de investigaţie teologică şi cunoaştere. A fi în Biserică este o condiţie necesară pentru cunoştinţele teologice – creştinismul poate fi cunoscut numai din interior. „La fel ca şi toată viaţa Duhului, această mărturisire este accesibilă numai credinciosului şi membrului Bisericii.” Iurie Samarin, în celebrul său „cuvânt înainte,” a remarcat pur şi simplu caracterul experimental al căii lui Homiakov de a îşi elabora teologia. „Homiakov a stabilit domeniul luminii, atmosfera Bisericii.” În aceasta constă semnificaţia şi influenţa istorică.

Scrierile teologice ale lui Homiakov au fost pentru prima dată publicate postum. Ele au intrat în folosinţa teologică mai târziu, fiindcă mulţi nu au avut încredere în ele, o neîncredere şi o precauţie deplin explicată de noutatea lor. El a avut o metodă inovativă, dar nu a avut un conţinut inovativ – el cerut o întoarcere la „calea uitată a cunoaşterii experimentale a cunoştinţei de Dumnezeu.” Aceasta a fost tocmai ceea ce generaţiile subsecvente au valorizat cel mai mult şi încă mai continuă să valorizeze. Această calitate experimentală din teologie a indus în confuzie aderenţii vechilor metode.

Cea mai importantă lucrare din moştenirea teologică a lui Homiakov este lucrarea sa intitulată *Un experiment*

153 Trebuie luat în considerare nu atât de mult *Symbolika* lui Möhler, cât mai mult cartea lui despre Biserică.

în expunerea catehetică a Învăţăturii Bisericii [*Opyt' katikhizicheskago izlozhneiia ucheniia o ţerksvi,* publicată numai în 1864]. Homiakov i-a dat titlul simplu *Biserica este una* [*Ţerkov odna*], care este concomitent tema şi teza, premisa şi concluzia.[154] „Tipul literar" de care se leagă acest „experiment" catehetic se leagă trebuie specificat mai repede. În Homiakov se poate căuta în deşert definiţii şi dovezi. El pune şi ridică o altă problemă. De fapt, încă de la început el exclude posibilitatea definirii şi a dovedirii a tot ceea ce este printr-o argumentare formală, care poate lega şi obliga pe credincios. Homiakov neagă înseşi posibilitatea sau nădejdea „demonstrării adevărului şi a ajunge la el prin puterea raţiunii cuiva." El vorbeşte aici de puterea cunoaşterii adevărului creştin. „Puterile raţiunii nu depăşesc adevărul lui Dumnezeu şi slăbiciunea umană este făcută evidentă în slăbiciunile dovezilor." El se reţine conştient de a oferii dovezi sau definiţii – el mărturiseşte sau descrie. În loc de un determinism logic el caută să traseze chipul Bisericii, de a îl portretiza în toată vitalitatea lui duhovnicească, în caracterul lui evident de sine. Mai mult, el face o chemare şi ea cheia trecerii prin porţile Bisericii. Aceasta este credinţa. „Cunoaşterea creştină nu este o afacere pentru investigaţia raţiunii, ci pentru credinţa în viaţă şi har." Autorităţii Homiakov îi opune libertatea, cu ca şi drept ci ca şi responsabilitate. Aceasta însemnă că el se opune evidenţei lăuntrice a adevărului faţă de obligaţia formală a dovezilor externe.

Le nu permite nicio libertate a opiniilor private – el insistă în special pe ceea ce este opus. Prin urmare el neagă persuasiunea raţională, fiindcă toate persoanele

154 Nu se ştie încă clar care dintre clerici au citit lucrarea lui Homiakov *Opyt* (*Ispovedanie*) în manuscris, dar în cuvintele sale proprii, „toţi cei care au citit-o au fost de acord că este deplin ortodoxă şi numai formatul ei este îndoielnic şi nepotrivit. Evident acesta a fost mitropolitul Filaret. În timpul anilor 1840 relaţiile între Filaret şi Homiakov au fost bune şi mitropolitul a ascultat cu o simpatie deosebită la poveştile lui Homiakov despre Anglia, viaţa ei religioasă şi aspiraţiile contemporane. [Nota autorului].

raţionalizează pentru sine şi din sine. Credinţa nu este şi nu poate fi o „afacere privată," căci credinţa însemnă comuniune cu Hristos. Credinţa, care vine dintr-un Duh unit şi singular este prin urmare întotdeauna ceva ţinut în comun – este o afacere comună.

O să înţelegem Scriptura în măsura în care ţinem tare credinţa şi în măsura în care primim cu bucurie înţelepciunea care trăieşte în noi şi nu ne este oferită personal, ca şi membrii al Bisericii. Ţi-a fost oferită parţial, fără să elimine în întregime greşelile tale personale, dar este oferită Bisericii ca şi plinătate a adevărului, fără nicio nuanţă a greşelii. Prin urmare noi nu judecăm Biserica, ci ne smerim în faţa ei, ca să nu fim tăiaţi de înţelepciune.

Biserica după cum o portretizează Homiakov este mai presus de orice o unitate: „unitatea harului dumnezeiesc care trăieşte între pluralitatea creaturilor raţionale care se pleacă în faţa harului." Două motive sunt coordonate în această definiţie: „unitatea" [*dinţvo*] şi „plecarea" [*pokornost*] omului. „Harul este oferit chiar şi celor care nu se pocăiesc, care nu îl folosesc (ca să vorbim mai direct că îşi îngroapă talantul lor), dar ei nu sunt în Biserică." Numai prin ascultare, adică, prin iubirea şi comuniunea liberă, putem aparţine şi locui în Biserică. Samarin remarcă faptul că „ea Biserica primeşte la sânul ei numai pe cei liberi." Libertatea este descoperită şi realizată tocmai în ascultare. Căci omul nu găseşte nimic extern sau străin în sine, nici măcar în lipsa lui de putere a singularităţii sale duhovniceşti, ci în tăria unităţii duhovniceşti sincere cu fraţii, cu Mântuitorul." Această putere nu este cea a unei multitudini adunate în unitate, nici cea a unei fuziuni simple sau a unei uniri a posibilităţilor umane. Tăria vine din Duhul lui Dumnezeu. „Fiecare din noi, din pământ – o Biserică, din ceruri." Tăria unităţii stă în Duhul Făcător de viaţă care singur poate unifica. Nu este o înţelegere prin sine, ci înţelegerea Bisericii, adică, în Hristos şi în Duhul Sfânt, care asigură şi mărturiseşte adevărul.

Atunci când în polemica sa împotriva „confesiunilor

occidentale" Homiakov contrapune „sfânta unitate a iubirii şi a rugăciunii" faţă de „separatul personal," el nu face distincţia între „înţelegerea iubirii şi „harului de viaţă dătător," a cărui singură putere poate stabilii „înţelegerea" şi „unitatea." Toată valoarea înţelegerii costă în modul irefutabil pe care înţelegerea o mărturiseşte despre harul şi prezenţa Duhului, fără de care înţelegerea este imposibilă. Credinţa „îndoielnică" [*verovanie*] este schimbată în inflexibilitatea „credinţei" [*vera*] numai prin tăria Duhului Sfânt.

Credinţa este întipărirea pe care Duhul Sfânt o lasă asupra credinţei. Această întipărire nu este oferită omului care trăieşte după propriile sale opinii; ea este în întregime negată omului care locuieşte singur în subiectivitatea sa individuală, îndoielnică. Ea a fost oferită odată pentru totdeauna Bisericii apostolice adunată în sfânta unitate a iubirii şi a rugăciunii în marea zi a Cincizecimii. Din acel moment înainte, creştinul – omul subiectiv, prin propria sa infirmitate imorală ca şi un protestant orb – devine un catolic străvăzător în sfinţenia Bisericii Apostolice, căreia îi aparţine ca şi o parte invizibilă.

Acest caracter plural al credincioşilor nu este un rezultat al unei singuri „deveniri catolice," ci rezultatul partăşiei la unitatea harului. „Catolic" şi „conciliar" [*sobornyi*] nu însemnă „universal." În acest moment el nu vorbeşte de numere, expunere sau sens geografic a ceea ce noi înţelegem prin „universal," ci ceva cu mult mai înalt. „Toate numele voastre provin dintr-un accident uman, dar ale noastre sunt derivate din înseşi esenţa creştinismului." Sfântul Atanasie a înţeles catolicitatea în acelaşi fel. Pentru Homiakov „conciliaritatea" [*sobornost*] nu coincide în niciun fel cu „obişnuitul" sau corporatul. În această înţelegere conciliaritatea este nu este în general o caracteristică umană ci una dumnezeiască a Bisericii. „Nu este personală şi multitudinea persoanelor, ci Duhul lui Dumnezeu care trăieşte în totalitatea lui Dumnezeu şi care păstrează şi scrie tradiţia în Biserică." „Unitatea morală"

este numai o condiţie umană şi un garant al acestei transfigurări conciliare în Duhul Sfânt.

Credinţa este în întipărirea pe care Duhul Sfânt o lasă asupra crezurilor. Această întipărire nu este oferită omului care trăieşte după propriile judecăţi; este negată în întregime omului care locuieşte în individ, o subiectivitate singulară. A fost oferită odată pentru totdeauna Bisericii Apostolice adunate în sfânta unitate a iubirii şi rugăciunii în mare zii a Cincizecimii. Din acel moment înainte creştinul – omul subiectiv, prin propria sa infirmitate morală ca şi un protestant orb – devine un catolic care vede în sfinţenia Bisericii Apostolice, de care aparţine ca şi o parte invizibilă.

Caracterul plural a credincioşilor nu este un „rezultat al devenirii catolice," sau a „conciliarului" [*sobornyi*] care nu însemnă „universal" ci a ceva cu mult mai înalt. „Toate numele voastre vin dintr-un accident uman, dar ale noastre sunt derivate din esenţa creştinismului." Sfântul Atanasie a înţeles conciliaritatea în acelaşi fel. Pentru Homiakov „conciliaritatea" [*sobornost*] nu coincide în niciun fel cu „obişnuitul" sau corporatul. În înţelegerea sa conciliaritatea nu este în general umană, ci o caracteristică care vine de la Dumnezeu către Biserică. „Nu este persoana sau o multitudine de persoane, ci Duhul lui Dumnezeu în totalitatea Bisericii care păstrează şi scrie tradiţia în Biserică." „Unitatea morală" nu este numai o condiţie umană şi un garant al acestei transfigurări conciliare a Duhului.

Semnul distinctiv al dumnezeiescului în Biserică este văzut în întregul lăuntric şi în catolicitatea căii ei, a adevărului ei, a vieţii ei, a unităţii ei totale – nu în sensul unui agregat mecanic sau aritmetic pentru toţi membrii şi toate părţile, ci în niciun moment nu există un astfel de agregat actual ci în sensul unei legături mistice (supraconştiente) şi a unei comunităţi moral duhovniceşti din toate părţile membrilor, între ei înşişi şi care sunt comuni cu Capul lui Hristos.[155]

155 Această înţelegere a conceptului de *sobornost* nu ar trebui

Numai printr-o neînţelegere Homiakov poate fi acuzat de a lega unitatea Bisericii numai de trăsăturile morale şi de cele psihologice, „exagerând semnificaţia înţelegerii şi discordiei umane” şi diminuând „demnitatea şi valoarea Adevărului.” Părintele Florovski a exprimat o astfel de mustrare într-un fel cât se poate de tranşant într-o dezbatere mai târzie. „Din înţelesul general al sistemului nu este clar dacă a fost pur şi simplu un artificiu decorativ.” Gândirea lui Florenski este posibilă să lege tot înţelesul polemicii lui Homiakov împotriva „confesiunilor vestice” cu dorinţa de a „înconjura legea şi obligaţia, ca nişte elemente ale unor romantici, cu socializare şi consangvinitate, ca şi nişte elemente ale slavilor.” În doctrina „conciliarităţii” Florenski detectează numai un socialism închis, o „abordare precaută faţă de o teorie a unei suveranităţi umane universale” („aceasta explică totul din momentul social”). O astfel de reinterpretare a viziunii lui Homiakov poate fi cataloghisită mai mult ca şi morală şi invective decât critică. Indiferent cât de ambiguu social ar fi fost slavofilii în prezentarea viziuni lor filosofice. Doctrina lui Homiakov a Bisericii rămâne complet adevărată pentru tradiţia patristică fundamentală şi antică.[156] El modelează pur şi simplu polemica sa despre obiceiurile Bisericii antice de a juxtapune Biserica şi erezia mai presus de toată iubirea şi neînţelegerea sau comunitatea şi izolarea – după cum a făcut Sfântul Irineu, Tertulian, Origen şi cel mai pronunţat dintre toţi Augustin, care a mutat accentul într-un fel în special expresiv către iubire. Tocmai în acest fel şi-a încheiat Augustin polemica sa împotriva donatismului.[157]

---

comparată cu cea a lui Vladimir Soloviov în *Temeliile duhovniceşti ale vieţii* [*Dukhovnye osnovy*]. [Nota autorului].

156 În contras, Prinţul S. N. Trubeţkoi a accentuat că „teologia lui Homiakov şi a ucenicilor lui nu a corespuns normelor antice ale Ortodoxiei şi a conţinut o deviere d la ea, dar într-o direcţie romano-catolică: o învăţătură exagerată despre Biserică, transformând-o într-o dogmă primară a doctrinei religioase.” *Sobronnaoe sochienie,* vol. 1, pp. 445-446. [Nota autorului].

157 Donatismul a fost o mişcare schismatică din secolul al IV-lea, care

Homiakov nu a putut găsii o ilustraţie foarte incisivă a principilor polemicii Bisericii primare în remarcabila lucrare a lui Möhler *Die eineit in der Kirche.* În timp ce este adevărat că Homiakov nu face nicio referinţă la această carte, restul lucrărilor lui Möhler au câştigat atenţie în cercurile slavofile – atât *Simbolica, care respinge protestantismul tocmai fiindcă conduce la individualizare* cât şi atenţia sa acordată cercurilor slavofile – atât *Simbolica,* care respinge protestantismul tocmai fiindcă conduce la individualizare, cât şi remarcabile sa monografie despre Sfântul Atanasie, în care interpretează polemica sa împotriva arienilor în duhul „conciliarităţii" pe care l-a direcţionat în împotriva duhului schismei şi al contradicţiei. Homiakov a urmat îndeaproape literatura teologică contemporană şi ne este greu să credem că remarcabila sa carte despre Biserică a rămas necunoscută sau inaccesibilă. Înseşi titlul cărţii lui Möhler, *Unitatea în Biserică sau principiul catolicităţii* este cât se poate de indicativ. Cel mai acurat echivalent aici pentru termenul „catolicitate" ar fi tocmai *sobornost* şi Möhler defineşte „catolicitatea" tocmai ca şi unitate în pluralitate, ca şi continuitatea vieţii comune. Originalitatea lui Homiakov nu este diminuată de această juxtapunere – diferite perspective istorice nu fac decât să lărgească perspectivele.

Homiakov nu putea găsii în Möhler o generalizare congenitală a mărturiei patristice, căci în cartea sa Möhler a elaborat o doctrină a Bisericii „în duhul Părinţilor Bisericii a primelor trei secole." Întâlnirea duhovnicească a lui Möhler este cât se poate de caracteristică. Möhler

---

are nişte rădăcini care merg înapoi la creştinismul African, care a divizat creştinismul în Africa de Nord. Donatişţi a avut o viziunea foarte rigoristă şi exclusivă a Bisericii, susţinând că alţi apostaţi şi alţi păcătoşi de reputaţie nu se pot pocăi şi nu se pot reunii cu trupul lui Hristos. Schisma a început când noul episcop de Cartagina hirotonit în 312 a fost găsit că a fost hirotonit episcop şi a căzut sub persecuţia lui Diocleţian şi mai apoi s-a pocăit. Donatişii au refuzat să îl recunoască şi au refuzat să menţină o comuniune cu oricine nu a făcut-o sau cu toată Biserica Ortodoxă.

aparţinea generaţiei teologilor catolici germani care au dus în acei ani o luptă lăuntrică cu epoca Iluminismului – cu duhul „iosefinismului" sau aşa numitul „febronianismului."[158] Această luptă nu a fost purtată numai de dragul unei tradiţii scolastice tridentine, ci şi în numele unei recuperări religoase a întregului patristic. Aşa a fost „şcoala catolică" de la Tübingen, căreia în adăugirea lui Möhler îi mai aparţineau Dery, Hirscher şi în următoarea generaţie Staudenmaier, Khun şi Hefele. Mai presus de toate, şcoala istorică de teologie, propusă ca şi scopul istoriei Bisericii a portretizării Bisericii – acest organism divino-uman, purtător de duh – în formare lui lăuntrică şi în creştere sa. Acest principiu al vieţii harului a fost opus principiului autorităţii formale, făcând o depăşire lăuntrică a acestui „duh" romantic sau a ultramonatinismului a cărui cel mai înalt punct a apărut la Sinodul din Vatican.[159] Vechea opoziţie catolică şi-a găsit hrana tocmai în duhul şcolii din Tübingen.

Un efort general de a împlinii o conştiinţă de sine bisericească, înălţată de un sentiment pentru Biserică, au însoţit restaurarea sensibilităţii dimensiunii istorice a Bisericii. Suplimentarea acestui efort a fost un plan filosofic similar cu cel întâlnit în Kireevski: experienţa

158 Iosefinismul se referă la sistemul austriac al relaţiilor Stat-Biserică, construit în secolul al XVIII-lea ca şi o parte din Iluminism. Implementarea viguroasă a acestui sistem al lui Iosif i-a conferit numele, dar a fost în practică încă din anii 1760, în măsurile adoptate de prinţul Kanuiţ şi Maria Tereza pentru ca să o aducă sub controlul statului. Frebronianismul a fost o teorie construită de Iustin Febronius (Johann Nikolaus von Hontheim) în *De praesenti statu Ecclesiae deque legitima postestate pontificis liber singularis* (1763). Hontheim a intenţionat să expună papalitatea şi să îl oblige pe papă să se întoarcă la duhul creştinismului primar. Febronianismul a fost condamnat în 1764 de papa Clement XIII.

159 Sinodul de la Vatican I, cel de la XX-lea din sinoadele generale al Bisericii Romano Catolice care s-a ţinut în Basilica Sântului Petru din 1869 până în 1870 şi care promova două constituţii doctrinare: *Dei Filius,* care trata cu probleme de credinţă, raţiune şi legătura din ele şi *Pastor aeternus*, care definea primatul jurisdicţional papal şi infailibilitatea papei.

Sfinţilor Părinţi trebuia combinată sau „considerată” dimpreună cu experienţa învăţăturii contemporane şi a filosofiei moderne. Învăţăturile lui Möhler despre Biserică în special conţin o adaptarea creativă sau utilizare de motive luate din Schelling, Hegel şi Scheliermacher. În lucrările acestuia din urmă el subestimează chipul Bisericii într-un fel opusă direct şi conştient stadiului lui Hegel. Trebuie avut întotdeauna în minte că sinteza lui nu începe din nişte „principii abstracte” sau din nişte premise filosofice, ci din existenţa concretă, din realitatea harului din Biserică.

El nu construieşte o schemă intelectuală, ci descrie o experienţă vie. Möhler judecă şi respinge Reforma, adică respinge înseşi principiul Protestantismului, din adâncurile unei conştiinţe de sine bisericeşti şi din experienţa realităţii Bisericii.

O afinitate binecunoscută între *Simbolica* lui Möhler şi programul polemic conţinut de celebrul pamflet „Despre confesiunile occidentale.”[160] Homiakov a scris acest pamflet din nişte motive private, aproape accidental, la o altă obligaţie. Dar tema este trasă organic din duhul sistemului. Fiindcă Homiakov a privit ca şi cel mai important şi de primă importanţă unitatea ontologică, conciliaritatea sau catolicitatea, din viaţa Bisericii, trebuind să explice posibilitatea diviziunii din lumea creştină, la fel ca şi sensul diviziunilor şi al separaţilor care au avut loc de fapt. Prin urmare, el a mutat accentul pe planul moral şi ontologic cu scopul de a subestima deficitul iubirii ca şi o sursă pentru schisma occidentală. El s-a străduit să arate şi să golească înseşi rădăcina schismei şi să demonstreze forţa separatoare primară.

Homiakov poate cel mai puţin dintre toate să fie suspectat de subestimarea semnificaţiei şi de importanţa deviaţilor şi greşelilor dogmatice. În orice caz, în

160 Ar trebui să comparăm aceasta cu extensiunea subsecventă a criticismului lui Homiakov despre toată istoria filosofie moderne ca fiind întemeiată pe „principiul convingerilor personale,” faţă de care a contrapus doctrina conştiinţei catolice şi conciliare [Nota autorului].

corespondenţa sa cu Palmer, Homiakov a insistat cu o candoare completă pe necesitatea unei înţelegeri preliminare şi pe o armonie a dogmei, accentuând că Biserica nu poate fi „reunită pe diferenţe de opinie.” Făcând aşa el a menţinut că orice înţelegere simplă trebuia să se încheie intelectual şi sincer, orice concordanţă cu plinătatea învăţăturilor catolice a Bisericii, care sunt numai o mică parte a ceea ce însemnă să aparţinem Bisericii în deplinătatea capacităţilor cuiva din viaţă. Un „impediment moral” – voinţa de diviziune – încă mai rămâne.

Homiakov trebuia să stabilească presupoziţiile fundamentale pentru o discuţie asupra problemei „confesiunilor” individuale. În istoria confesiunii ortodoxe (sau în aşa numita „teologie polemică”) el a conferit un serviciu incomparabil plecând de la ceea ce este un cazuism tradiţional sterp şi a oferit o confirmare publică şi judicioasă a acestei probleme. Schiţele lui aranjate şi cumva au simplificat istoria occidentului creştin, obligându-l să intre într-o schemă a unui colaps al „unităţii” şi „libertăţii” din cauza unei iubiri împovărate. „Pamfletele” polemice ale lui Homiakov nu trebuie acceptate ca ceva diferit decât ceea ce pretind ele a fi: o schiţă, o introducere, o schematizare şi nu un sistem. În orice caz, el a formulat problema cu forţă şi în esenţialele ei.

VIII

Întregul dialectic şi cel organic: Samarin şi Homiakov

În viziunea sistematică a lui Homiakov, înţelegerea şi estimarea discernerii istorice şi a realizării tradiţiei apostolice (desemnat de obicei în vest prin termenul imprecis de „dezvoltare dogmatică”) merită o atenţie specială. La începutul disputei din anii 1840 pe această temă a izbugnit o controversă pe teme slavofile. Ocazia a

fost oferită de Iurie Samarin, care în acele momente exercita o patimă puternică pentru filosofia lui Hegel. El tocmai a trecut peste examenul al maestrului său şi şi-a scris dizertaţia sa despre Ştefan Procopovici.[161] În istoria Bisericii ruseşti din timpul domniei lui Petru I Samarin a văzut o lovire dintre cele două principii: romanianismul şi protestantismul. Astfel s–au întâlnit două înţelegeri diferite a procesului istoric care s-au întâlnit unul cu altul. Pentru Samarin dialectica poziţionează diviziunea ca şi punctul de plecare (cea ce se conformează deplin stilului hegelian), în timp ce punctul de vedere organic al lui Homiakov este precizat ca şi un tot organic. Samarin a făcut câteva distincţii acute între cele două aspecte indivizibile ale fiinţei Bisericii: Biserica ca şi viaţă a tainelor (şi el nu a permis nicio dezvoltare în acest sens) şi Biserica ca şi şcoală.

Dezvoltarea Bisericii ca şi şcoală este o aspiraţie de a ridica viaţa la nivelul unui sistem strict de dogmatică. În timp acest aspect secund s-a dezvoltat ca şi ceva mai înalt şi mai semnificativ cât primul. Sinoadele ecumenice au marcat un stadiul mai înalt în dezvoltarea Bisericii, care corespundea în acest sens cu faptul că tainele există în viaţa zilnică şi consecvent sunt o formă mai înaltă a manifestării Bisericii.

Până când victoria a fost câştigată, această tensiune imediatul vieţii cotidiene şi conştiinţa Bisericii „luptătoare” (adică, cea militantă) nu poate fi şi nu v-a fi niciodată mutată. Dezvoltarea nu încetează niciodată. „Biserica se dezvoltă, adică ne conduce constant către o conştiinţă a veşniciei, la un adevăr inepuizabil, pe care îl posedăm.” Aceasta nu înseamnă că numai prin acest proces de conştiinţă de sine a devenit pentru prima dată Biserică. Biserica a existat de la început. Totuşi, pentru Samarin conştiinţa marchează a un stadiu mai înalt.

Samarin îi atribuie filosofiei rolul unui judecător în confruntarea opiniilor teologice. Un studiu al ortodoxiei m-

161 Ştefan Iavorschi i Feofan Prokopovici, cinci volume în revista lui Samarin *Sochinenia* (Moscova, 1880).

a dus la concluzia că Ortodoxia îşi v-a realiza potenţialul şi superioritatea ei numai când v-a fi justificată de ştiinţă [filosofie], că probleme Bisericii se leagă intim şi indisolubil de soarta lui Hegel.

El oferă prompt motive pentru această afirmaţie neaşteptată. El vede preeminenţa Ortodoxiei în întregime în faptul că Biserica nu aspiră să absoarbă ştiinţa sau Statul (după cum o face catolicismul, ca să spunem lucrurilor pe nume) şi le recunoaşte relaţia lor „ca şi sfere separate" care se bucură de o libertate relativă. „[Biserica] se învederează pe sine ca şi Biserică." Într-un duh complet hegelian Samarin ascunde Biserica unui anumit moment izolat al credinţei, limitându-se la un simplu moment religios. Religia nu trebuie să devină o filosofie, căci aceasta i-ar perturba independenţa ei. Din câte urmează, credea Samarin, că filosofia este preeminentă, căci numai ea poate garanta inviolabilitatea sferei religioase şi să ridice o barieră dreaptă între raţiune şi credinţă. „Ea [filosofia] recunoaşte religia, cu toate particularităţile ei, tainele şi miracolele ei, într-o sferă separată." Samarin a văzut falsitatea confesiunilor occidentale în lipsa de diferenţiere în nişte „sfere separate." Numai Ortodoxia ar putea justifica filosofia contemporană: „filosofia îşi defineşte locul [ortodoxei] ei ca şi nu moment veşnic existent în dezvoltarea duhului şi dedice să fie în favoarea disputei dintre ea şi confesiunile religoase occidentale." Prin „filosofie" Samarin se referea la Hegel şi el a accentuat că „afară de această filosofie Biserica Ortodoxă nu poate exista."

Nu este nevoie să intrăm în detalii în dezbaterea lui Homiakov cu Samarin şi nu putem reconstrui detaliile dezvoltării ei. Mult mai importantă faţă această înţelegere a premiselor ei. După ce a am citit dizertaţia lui Samarin Homiakov a oferit următorul răspuns: „nu conţine nicio iubire deschisă faţă de Ortodoxie. Taina vieţii şi a surselor sunt inaccesibile ştiinţei şi aparţin numai domeniului iubirii." Toată unicitatea doctrinei lui Homiakov a dezvoltării Bisericii se înrădăcinează în această afirmaţie.

„Cunoaşterea adevărului lui Dumnezeu este conferită numai prin iubirea mutuală a creştinilor şi nu are niciun alt garant al acestei iubiri decât această iubire.” (Homiakov se referă la celebra scrisoare circulară a patriarhilor estici din 1848).[162]

Biserica îşi poartă mărturie sieşi. „Biserica a moştenit de la acestei apostoli binecuvântaţi nu numai cuvântul ci şi moştenirea unei vieţi lăuntrice, o moştenire a gândirii, care nu poate fi exprimată dar care totuşi tânjeşte constant ca să se exprime pe sine.” Ca şi un organism al iubirii Biserica nu este şi nu poate fi subiectul judecăţii unui scrutin decisiv al Bisericii, dar decizia Bisericii curge pe un sens lăuntric care vinde de la Dumnezeu şi nu de la o argumentaţie logică. Homiakov accentuează identitatea şi caracterul nefrânt al conştiinţei de sine a Bisericii.

Gândirea Bisericii contemporane este aceiaşi minte care a scris Scripturile, aceiaşi minte care subsecvent a încunoştinţat şi a descoperit acele ca fiind Sacre, aceiaşi minte care încă mai târziu a formulat înţelesul lor la sinoade şi le-a conferit o formă şi nişte ritualuri simbolice. Gândirea Bisericii, în vremurile noastre cât şi în cele care au trecut, este o revelaţie care nu a fost ruptă şi o inspiraţie a Duhului lui Dumnezeu.

Întotdeauna Homiakov a considerat definiţia teologică şi interpretarea dovezilor doctrinare ca fiind condiţionale, prin care nu a voit să se ceară ca fiind deplin adevărat, ci că plinătatea şi adevărul pot fi percepute şi recunoscute numai din lăuntru.

---

162 Scrisoarea circulară a fost scrisă de Patriarhul Fotie al Constantinopolului (820-891) către patriarhii estici. A fost reprodusă în Rusă cu o altă ocazie mai târziu decât 1848 şi a fost adăugată celei de a doua ediţie a lucrării *Razgovory mezhdu ispyuiuşchim i uverennym o pravoslavii vestochnoi greko-rossiiskoi ţerkvi, s prisovokupleniem vypiski iz okruzhago pis'ma Fotiia, patriarka ţargradskago, k vostochnym patriarşim prestolam* (Moscova, 1833), scrisă de Filaret al Moscovei în 1811. A se vedea mai sus, vol. I, p. 213. ase vedea traducerile profesorului Richard Haugh a scrisorii patriarhului Fotie şi a *Mistagogiei* lui. Ele au apărut gata de publicare în 1976. [Nota autorului].

Toate cuvintele noastre, dacă îmi este permis să mă exprim în acest fel, nu sunt esenţial lumina lui Hristos, ci numai o umbră pământească. Binecuvântaţi fie cei care, contemplând umbra câmpurilor de pe Iuda le este permis să vadă lumina cerească de pe Tabor.

Homiakov a ezitat să încunoştinţeze terminologia dogmatică ca fiind suficentă prin sine şi afară din experienţa potrivită, adică, ca şi o expunere demonstrativă.

Efortul analitic este inevitabil; dar poate fi considerat ca fiind bun, căci mărturiseşte că credinţa creştinului nu este pur şi simplu un ecou de formule arhaice. Totuşi, se face aluzie la comoara unei gândiri profund care nu poate fi păstrată intim de Biserică la sânul ei. Această gândire nu se găseşte numai într-o abilitate conştientă singură; ea se reflectă în plinătatea existenţei morale şi raţionale.

În raţionamentul său Homiakov rămâne din nou complet credincios principilor teologiei patristice (a se compara felul în care părinţii capadocieni şi-au purtat polemica lor împotriva lui Eunomie şi a hiper-optimismului său religioso-gnoseologic).[163] Nu există temelii pentru al suspecta pe Homiakov, după cum a făcut-o Părintele Pavel Florenski, de a evita deliberat toată „precizia ontologică.” Homiakov se întrebă „cum poate cineva fi ortodox.” Tot el şi răspunde:

Crezând necondiţionat în tot ceea ce este pronunţat de Biserică, ştiind că tot ce pronunţă Biserica în toate vremurile este adevărat, dar şi că tot ce are Biserica de

163 Eunomie al Constantinopolului (335-394) a fost episcop de Cizic şi un apărător înflăcărat al anomoeanismului, apărarea radicală a arianismului. Cele care puţin se cunosc despre scrierile sale iasă din respingerile păstrate de Vasile cel Mare al Capadochiei, Grigorie de Nyssa şi Apolinarie. A se vedea volumul şapte, *Părinţii estici ai secolului al IV-lea* în *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski* pentru nişte capitole separate despre Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie de Nyssa. O critică a gândirii lui Apolinarie şi a apoloniarismului este conţinută în volumul şapte şi într-o măsură mai mare în volumul opt, *Părinţii Bizantini ai secolului al cincilea* în *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski.*

spus nu poate fi contestat de autoritatea ei. Trebuie să înţelegem cu smerenie şi cu sinceritate, fără să judecăm acolo unde înseşi Biserica nu a judecat.

Niciun sistem teologic nu a fost declarat corect sau posibil. Homiakov şi Samarin au venit împreună şi au fost de acord cu privire la această concluzie, dar ei au ajuns la acest punct prin cărări diferite şi din motive diferite. Homiakov acceptă teologia ca şi un trecut viu, ca şi primul dar nealterat şi original al revelaţiei Bisericii. Teologia poate şi trebuie să rămână o mărturie „analitică" şi o confirmare a revelaţiei. Pentru Homiakov teologia descrie realitatea harului şi este descoperită în experienţa inviolabilă şi imutabilă a Bisericii. Samarin a reprodus cu credincioşie ceea ce a fost înţelegerea cea mai primară a înţelegerii lui Homiakov a percepţiei de sine a Bisericii: „Biserica nu este un sistem, nicio doctrină sau instituţie. Biserica este un organism viu, un organism al iubirii şi al adevărului sau mai precis al adevărului şi al iubirii ca şi un organism." În zilele sale vocea lui Homiakov a răsunat ca şi o reamintire a realităţii Bisericii – o pomenire a faptului că Biserica este sursa primară şi măsura oricărui efort genuin de a construi teologie.

S-a oferit un semn de întoarcere – o întoarcere de la şcoală la Biserică, ceea ce explică de ce apelurile au luat în derâdere chiar şi pe cei mai buni dintre „teologii de şcoală."[164] Teologia europeană contemporană occidentală l-a oferit un context mult mai familiar decât cel permis de nişte cheltuieli neaşteptate şi neobosite a ascetismului şi teologiei patristice. Chemarea lui Homiakov părea mult prea îndrăzneaţă şi deschisă. Chiar şi limba eseurilor teologice ale lui Homiakov au câştigat o circulaţie largă şi o remarcare deosebită a fost oferită cititorului impreciziei lor cărturăreşti: „câteva expresii imperfecte şi lipsite de exactitate derivă din faptul că autorul nu a primit o

164 Nici chiar A. V. Gorski, în eseurile lui lipsite de convingere şi pătrundere despre Homiakov în *Bogoslvski vestinik* (noiembrie, 1900). [Nota autorului]. Gorski (mort în 1875) a slujit mai mulţi ani ca şi rectorul Academiei din Moscova. A se vedea mai jos.

educaţie teologică potrivită." (Această notă a cenzorilor a fost reprodusă până la ediţia din 1900).

Orişicum, circumstanţele s-au schimbat în curând. În anii 1860 influenţa lui Homiakov putea fi resimţită cu uşurinţă în interiorul zidurilor şcolilor bisericeşti.

XI

„Construcţia în deşert" – nihilismul rus din anii 1860

Momentele fundamentale, trei epoci, pot fi izolate în viaţa istorică a filosofiei ruse. Prima începe exact din primele trei decade din mijlocul anilor 1820 şi mijlocul anilor 1850: „minunatele decade" ale romantismului rus şi ale idealismului din primul cerc al „iubitorilor de înţelepciune" spre Războiul din Crimea.[165] Epoca a ajuns la un final convulsiv şi a fost însumată de un asalt violent asupra dispoziţiei lor mentale, printr-o rebeliune împotriva „fiilor" împotriva „părinţilor." A doua epocă din istoria gândirii ruseşti – o vreme de deşteptare a unei mari dezvoltări socio-politice, o vreme a unor aşa anumite „mari reforme," urmate de „reacţie" – care aproape coincide cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.[166] A fost o vreme a

165 Războiul din Crimea, care a început în 1853 şi care s-a finalizat în 1856, a fost o înfrângere majoră pentru Rusia şi a avut mari repercusiuni asupra Societăţii ruseşti. Rusia a provocat conflictul, nădăjduind că aceasta v-a fi o lovitură de moarte asupra Imperiului Otoman. Anglia şi Franţa, nu au simţit necesar să prevină expansiunea rusească fără să permită statului turc să se dezintegreze şi a declarat război Rusiei. În război forţele Statului turc s-au dezbinat şi au declarat război Rusiei. În război forţele ruseşti au fost umilite de englezi şi francezi şi a devenit aparent tuturor că Rusia a fost în urma Europei Occidentale cu privire la tehnologia şi capabilităţiile militare. Astfel, ţara a ieşit din războaiele napoleonice ca şi puterea militară ce domina în Europa suferit o pierdere a prestigiului pe care a mai fost recuperat decât în 1945. Pentru mulţi din Societatea Rusă acesta a fost un semn al unui sistem autocratic care pentru Alexandru şi Nicolae I nu putea supravieţui.

166 Ţarul Nicolae I a murit în 1855, mai înainte de finele Războiului

unor lipse de înlocuiri puternic decisive şi a celor mai profunde stratificări în toată structura şi compoziţia societăţii ruseşti şi mai presus de toate între ruşi. Mai presus de orice, la fel ca şi în anii ´30, a avut loc o înlocuire duhovnicească sau „o spargere a gheţii."

Oameni din diferite formaţii, a câtorva generaţii care au experimentat încercările „emancipării," sunt de acord cu privire la acest punct de vedere. Chiar şi cuvintele pe care le-au folosit s-au dovedit a fi inevitabil astfel. Strakhov[167] s-a îndoit cu cerbicie în anii următori ai războiului din Crimea ca şi de o vreme a unei „revoluţii eterale" [*vozduşnaia revoliuţiia*]. „A fost să fie a tineretului, care este chemat la iubire," a spus Şelungov.[168] Giliarov-Paltonov scria, „a fost asemenea stadiului îndrăgostiţilor mai înainte de căsătorie."[169] „Am fugit ca şi

---

din Crimea şi a căzut pe succesorul şi fiul lui Alexandru II ca să facă pace şi să încerce să vindece naţiunea rusă. Noul ţar şi-a întors imediat eforturile unor reforme majore asupra sistemelor politice, sociale, legale şi militare, începând cu consultaţiile care au condus la emanciparea serfilor în 1861. Reformele au survenit prea târziu şi nu au fost suficente pentru a rezolva probleme Rusiei şi să trunchieze reformele fundamentale şi represiunea unui ideal autocratic care s-a dovedit mai sterp în acele vremuri.

167 N.N. Strakov (1828-1869) a fost un scriitor şi un critic literar şi dimpreună cu Apolon Grigorev şi Dostoevski au format miezul comitetul editorial al jurnalului *Vremia.* Strakov aparţinea cercului „oamenilor pământului" [*pochevnniki*], care a chemat „o întoarcere pe la teritoriul rusesc" [*pochevnniki*] şi la Ortododoxie. Pentru o tratare recentă a lui, a se vedea Linda Gerstein, *Nicolae Strakhov* (Cambdridge, Mass., 1971).

168 N. V. Şelugov (1824-1891) a fost un scriitor asociat cu jurnalul *Contemporanul.* El a participat la stabilirea unor grupuri clandestine pentru distribuirea de manifeste şi stabilirea de contacte între studenţi şi ţărani.

169 Autorul unei autobiografii care oferă o portretizare valabilă a acestor vremuri, Nikita Procopovici Giliarov- Platonov (1824-1887) a absolvit la Academia din Moscova, a predat acolo şi a lucrat pentru guvern mai înainte de a îşi dedica deplin energiile jurnalismului. El a publicat un jurnal zilnic în Moscova care se bucura de nişte plecări slavofile şi a contribuit şi la alte publicaţii slavofile.

uimiţi de iubire," îşi reamintea Stasov.[170] Constantin Leontiev[171] îşi aminteşte şi el aceşti ani: „îmi aduc aminte de vremea – a fost cu adevărat un fel de apus, o primăvară duhovnicească. A fost o dezrădăcinare de bucurie nelimitată." O astfel de înţelegere şi consens între contemporanii lui trebuie să fie crezută.

Soluţia la misteriosul secret al anilor ´60 stă în faptul că după Sevastopol toţi şi-au recuperat simţurile, au început să gândească şi a dominat un duh critic. A fost o epocă uimitoare, o vreme când toţi au voit să gândească, să citească şi să studieze şi apoi toţi au voit să strige tare ce aveau pe suflet.

Descrierea lui Şelugnov oferă un sentiment pentru o unicitate totală a acestei dizlocări: a fost o dezrădăcinare universală. În vremea acestor „decade uimitoare" nu acesta este încă cazul. După cum spune Herzen în lucrarea *Gândurile şi trecutul meu,* „în urmă cu treizeci de ani în Rusia viitorului exista exclusiv numai între câţiva tineri care tocmai părăseau copilăria. Larga mişcare „socială" a început numai mai târziu în anii „şaizeci."

Negocierile au început în noua mişcare. Adevăratul sens al „nihilismului," după cum a fost numit, nu este conţinut numai în faptul că nihiliştii au frânt tradiţiile distruse şi au respins sau au distrus o viaţă obişnuită decăzută. „Negaţia" a fost mai mult decisivă decât universală şi în aceasta a constat atracţia ei. Nihiliştii nu numai că au negat şi au respins trecutul lor obsolet şi oferit, dar orice „trecut" în genere. În acele vremuri, în alte cuvinte, ei au respins istoria. Mai mult decât orice, „nihilismul" rus din acei ani a însemnat mai mult un asalt violent din partea unui utopianism anti-istoric. Departe de a fi o epocă „temperată," a fost tocmai una neliniştită, o vreme a animaţiei, a paroxismului şi a obsesiei. În spatele unei faţade „critice" actelor publice stau nişte presupuneri

170V.V. Stasov (1824-1904) a fost un artist şi un critic muzical. .

171Se face referinţă la lucrarea lui Leontiev „Straniţi vospomianski," *Sochinenia* (1904), vol. 3. Despre Leontiev, a se vedea mai jos şi nota 241

non-critice, un vestigiul al dogmatismului „iluminismului". Într-un sens direct şi strict acesta a fost un pas înapoi la autoritatea secolului al XVIII-lea. Un arhaism deliberat domină stilul anilor şaizeci. Întoarcerea simpatetică la Rousseau (în parte pe calea lui Proudon) s-a dovedit a fi cel mai caracteristic dintre toate. Respingerea istoriei care a avut loc a fost schimbată radical într-o „simplificare" sau o negaţie generală de la „istorie" la „natură," o reincludere a omului în „ordinea naturală," în ordinea substanţei, a Naturii.[172]

În acelaşi timp, a existat o întoarcere de la „obiectivitatea" idealismului în etică la „subiectivitate," o întoarcere de la „moralism" la „moralitate," (ca să vorbim în termeni hegelici) şi de la istorismul lui Hegel sau Schelling la Kant – tocmai la Kant cel din a doua *Critică* dimpreună cu moralismul ei abstract, la Kant în duhul lui Rousseau.[173] Aceasta a fost din nou acelaşi abuz utopic al categoriei „idealului," un abuz al dreptului de a face „judecăţi morale" şi afirmaţii, împotriva cărora Hegel a insistat cu mare preponderenţă. Sensul psihologic al utopianismului, care pretinde că redesemnează idealurile suficente de sine în dogme. Există un adevăr mare şi imutabil în etica „imperativului categoric" şi judecata morală nu poate şi nu trebuie înlocuită sau obscurizată de nimic altceva. Orişicum, având în vedere că acest lucru se întâmplă frecvent, imperativul poate degenera într-o pretenţiozitate visătoare, într-o anumită obsesie cu nişte planuri de lungă durată. Se pierde orice sens al realităţii istoricităţii. Apolon Grigorev descrie apt rolul

172 D. S. I Pisarev (1840-1868) a fost unul dintre nihiliştii de seamă ai anilor 1860. el a făcut nişte apeluri repetate ca estetica să fie distrusă şi îi populariza pe Drawin, Buckle şi Comite în tineretul rus din acea vreme. Bartolomeu Zaiţev (1841-1882), „Rochefortul rus" a fost un jurnalist care şi-a început carierea scriind *Cuvintele ruseşti* [*Russkoe slovo*]. Fiind un exilat politic din Rusia, el a participat mai târziu la întemeierea Primei Internaţionale.

173 *Critica raţiunii practice* (1788) şi *Critica facultăţii de judecare* (1790) au apărut la finele lui 1780. *Critica raţiunii pure* a fost publicată în 1781.

„seminaristului cu voinţa de fier” din istoria negaţiei şi nihilismului rus. Mai întâi de toate l-a avut în minte pe Irinarh Vvedenski,[174] dar acest caz a fost tipic. Existau mai mulţi astfel de „seminarişti.”

Odată ce s-au stabilit în nişte puncte de vedere parţiale, într-o schemă specifică – indiferent că a fost cea a inversiunii, a centralizării administrative după modelul francez (cum a fost cazul lui Speraski) sau a realizărilor literare (la fel cum a fost cazul multor celebrităţi literare de-ale noastre) – ce le pasă lor dacă viaţa strigă din patul procrustean al acestei invenţii, al acestui plan administrativ sau al unui ideal social şubred? Ei au fost bătuţi în seminar, opresaţi în academie – aşa că de ce nu ar funcţiona viaţa în acelaşi fel crud?

Acesta a fost scolasticismul întors cu susul în jos. Un lider contemporan a emis fraza remarcabilă: „construcţia în deşert.” O astfel de percepţie de sine – „a te simţii în istorie ca în deşert” este cât se poate de caracteristică pentru un utopic, pentru care „istoricul” este condamnat la distrugere. „Schisma dintre nihilişti” nu a perturbat unanimitatea completă caracteristică acestui moralism utopic.[175] În acest sens, nu este diferenţă între oamenii anilor „şaizeci” şi cei ai anilor „şaptezeci.” În timp ce este adevărat că nihiliştii anilor şaizeci au respins verbal etica independentă şi toată etica în general, substituind principiile „utilităţii,” „fericirii” şi al „satisfacţiei” pentru nişte categorii morale, ei totuşi au rămas deplin captivaţi de acelaşi moralism de carte. Prin înseşi hedonismul sau utilitarismul lor ei au rămas nişte hedonişti pedanţi şi nişte „legalişti,” fiindcă ei apărau un anumit sistem de „cunoaştere” şi „rânduieli” – „simpla cunoaştere” şi regulile simple – în opoziţie cu realitatea istorică. În ciuda respingerii lui verbale a oricăror cunoştinţe sau a oricărui

174 Irinarh Vvedinski (1815-1855) a fost în secolul al XIX-lea considerat „întemeietorul nihilismului.”

175 Diferitele curente din nihilismul rus sunt trasate recent în Daniel R. Bower, *Antrenamentul nihiliştilor. Educaţie şi radicalism în Rusia ţaristă* (Ithaca: Tipografia Universităţii din Cornell, 1975).

drept de a judeca, oare nu a condamnat şi nu a cenzurat Pisarev toată cultura istorică cu mâinile lui? Nu era Bentham pentru el un legalist tipic? Şi după el Mill?[176] Nu cerea acest principiu al „utilitarismului" o remăsurare continuă a valorilor cu scopul de stabilii cu precizie „cea mai mare" fericire sau utilitate?

Cei mai extremi „realişti" contemporani au pretins în deşert că doctrina teologică a evoluţiei odată pentru totdeauna mută toate „categoriile" teologice sau judecăţile. Darwinismul a rămas de fapt în întregime o doctrină deplin moralistă, cu excepţia faptului că în sistemul lui termenii „ţel" şi „valoare" sunt deghizaţi ca şi „adaptare." De aici, numai un singur pas scurt şi uşor a fost cerut pentru a ajunge la dreptul moralist din anii şaptezeci, când „idealul" a devenit cel mai obişnuit cuvânt şi când „termenii" datorie şi „sacrificiu" au fost folosiţi cu cea mai mare frecvenţă. Aceasta a fost o variaţie pe aceiaşi temă. Acest patos pentru „facerea unor legi" moraliste sau hedoniste constituie un vestigiu psihologic şi o abatere de la Iluminism. Este ciudat că un astfel de nihilism înapoiat şi întârziat anti-istoric, acel istoric *netovshinia,* a putut devenii atât de popular în Rusia în zorii unei epoci a unor munci şi a cercetări istorice şi în contextul unei mari receptivităţi istoriosofice.

Din anii 1860 înainte se poate discerne o ruptură paradoxală şi nesănătoasă în cultura rusă; nu pur şi simplu o ruptură, ci un paradox. A doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost sărbătorită mai mult decât orice în istoria culturii al XIX-lea ca şi un urcuş estetic, dimpreună cu o deşteptare religioasă şi filosofică. În cele din urmă, a fost epoca lui Dostoevski şi a lui Tolstoi, epoca unor poeţi lirici

176 A se vedea nota 182 din această secţie. Ieremia Bentham (1748-1832) a fost un utilitarist englez şi liderul radicalilor filosofi. James Mill (1773-1836), filosof scoţian, istoric şi economist şi-a crescut fiul său, John Stewart Mill (1806-1873), în duhul benthamit al radicalismului filosofic şi este considerat în general cel mai efectiv vorbitor pentru puntul de vedere liberal al omului şi al societăţii.

cum ar fi Tiutchev şi Fet,[177] epoca lui Serov, Chaikovski, Borodin şi Rimski-Korsakov,[178] epoca lui Vladimir Soloviov, Leontiev, Apolon Grigorev şi Fedorov[179] şi a multor altora. O astfel de nume simbolizează epoca şi aceasta marchează principala linie creativă a culturii ruseşti. „Conştiinţa de sine" rusă nu a egalizat şi nici nu a urmat o linie creativă. „Distrugerea esteticii," (de la Pisarev al Lev Tolstoi) a fost răspunsul la noua naştere a unui geniu artistic şi adesea la cel mai insipid şi mai ignorant raţionalism care a fost format împotriva tânjirii şi febrei religioase. Din nou ruptura şi divergenţa a avut loc între „intelect" şi „instinct," între raţiune şi intuiţie. „Intelectul" a fost orbit şi închis într-o prigonire de sine; pierde accesul în adâncurile experienţei şi ca şi o consecinţă temperează, judecă, condamnă şi cel mai puţin dintre toate. „Intuiţia" vine tocmai mai înainte de această raţiune oarbă. O nouă ruptură socială – una între minoritatea creativă şi cea productivă şi a grupului numită ca şi „inteligenţă" – a fost legată de acest fenomen. Născocit din cauza unei atitudini stabilite faţă de filosofie şi „metafizică." Filosofii au fost cu greu toleraţi. Deşi în realitate societatea ca întreg se axa pe o nelinişte, „iluminism," diletantism şi nu pe

177 Afanasie A. Fet (1820-1892) a fost un poet rus de elită al secolului al XIX-lea. Teodor Tiutchev (1803-1873) a fost un poet liric adânc al iubirii şi al naturii. Din cele aproximativ 300 de poeme, probabil *Siletium* (1833) este cel mai binecunoscut cititorilor occidentali.

178 Valentin Alexandrovici Serov (1865-1911) a fost un artist şi pictor de portrete remarcabil. El este binecunoscut pentru portretele executate familiei imperiale a ţarului Alexandru III. Pert Ilich Chaikovski (1840-1883), celebrul compozitor de simfonii (şase la număr) şi de balete este cel mai bine cunoscut pentru *Lacul lebedelor* (1876) şi *Spărgătorul de nuci* (1892). Alexandru P. Borodin (1833-1887) a fost un compozitor şi om de ştiinţă şi unul dintre celebrii „cinci" compozitori, dimpreună cu Musgorski, Cui, Rimski-Korsakov (1844-1908), a cărui influenţă la instrumente şi programele de muzică a fost mare în Rusia şi afară din ea.

179 Despre Soloviov, a se vedea mai jos, acest capitol, secţiunea XI; despre Leontiev, as vedea mia jos acest capitol, secţiunea zece; despre Apolon Grigorev, a se vedea mai sus, acest capitol, nota 2; despre Feodorov, a se vedea mai jos, acest capitol, secţiunea XII.

creativitate care a fost prescrisă că o v-a subţia. Intră în „omul rangurilor amestecate” [*raznochineţ*].[180]

O nouă luptă a început, o luptă genuină pentru gândire şi cultură. Nu a fost o simplă întrecere cu un duşman extern, cât a fost mai mult un timp al unei reacţiuni politice, atunci când „filosofia,” ca şi „ştiinţă rebelă” de o utilitate îndoielnică dar de un pericol evident, a fost exclusă din programul universităţii de instrucţie. Noua luptă s-a mutat profund. Bătălia nu a venit nu din partea conservatorismului sau din stagnarea unor prejudicii antice, ci dintr-un „progresivism imaginar” sau cu simplificarea, cu o scădere a nivelului general. „Filosofia şi-a pierdut creditul în toată Europa,” după cuvintele popularului Lewes, pe care radicalii ruşi din acele vremuri iubeau să şi-l amintească.[181] Negarea filosofiei sau mai acurat, abolirea filosofiei, a semnificat tocmai decepţie morală: alternarea criteriilor „adevărului” sau criteriul „utilităţii” ca şi un substitut pentru ea. Aceasta a fost o boală fatală, care nu a fost îmblânzită de conştiinţa intelectuală.

Afirmaţia lui Mihailovski caracterizează toată perioada: „personalitatea umană este mai largă decât adevărul.”[182] Necesitatea adevărului a fost pur şi simplu pierdută, la fel ca şi sensul unei smernii înţelepte în faţa realităţii şi obiectivităţii. „Personalitatea umană” eliberată de sine din realitatea prin care a poruncit dorinţele şi cerinţele ei. „Plasticitatea” realităţii a fost postulată şi

---

180 *Raznochinski* au fost fi de clerici, slujitori mici sau quasi-profesionişti care au jucat nişte roluri majore în inteligenţă. A se vedea C. Becker, *„Raznochinţi*: dezvoltarea conceptului şi a cuvântului,” *Revista americană de istorie şi filosofie,* 4 volume, (Londra, 1845-1846) a ţintit la înlocuirea metafizicii cu un „pozitivism ştiinţific.”

181 George Henry Lewes, (1817-1878) soţul nuvelistului George Eliot, a fost un jurnalist englez, om de ştiinţă şi filosof. *Istoria biografică a filosofiei,* 4 volume, (Londra, 1845-1846) a încercat să înlocuiască metafizica cu un „pozitivism ştiinţific.”

182 Nicolae Mihailovski (1842-1904) a fost unul dintre liderii mişcării populiste din anii 1870. Pentru un studiu mai recent al lui, a se vedea James Bilington, *Mihailovski şi populismul rus* (Oxford, 1958).

afirmată. Indiferent cât au vorbit de „realism” în acele vremuri, indiferent cât au studiat ştiinţele naturale, dispoziţia acelor ani poate cel mai puţin fi descrisă ca fiind „realistă.” Din contră, teoriile şi doctrinele întregii perioade a celui de a doua parte a secolului al XIX-lea, mai presus de orice, tensiunea extremă a unei imaginaţii risipite. Toceala şi atmosfera din sala de studiu au fost cât se poate de pătrunzătoare în timpul anilor „şaizeci.” De fapt, a fost de fapt ceea ce toţi diletanţii şi aceasta nu ca şi nişte indivizi creativi, prin care şi-au elaborat „conştiinţa de sine culturală” şi ei au făcut aceasta în paginile unor „jurnale groase,” nu în laboratoare.[183]

Mintea a devenit obişnuită să trăiască în vieţuirea în nişte limite doctrinare selectate selecte, condamnându-se pe sine la o închidere solitară: a nu poseda, a iubii sau a dorii şi chiar a te teme „de vizitele unei realităţi obiective,” decretând astfel o cunoaştere dezinteresată ca fiind imposibilă şi de nebodândit, „o artă pură” ca fiind imposibilă şi lipsită de necesitate şi adevărul a fi „o simplă gratificare a nevoii de cunoaştere.” Acesta a fost cel mai dezastruos doctrinalism. „O nouă credinţă ardea în inimă, dar intelectul nu funcţiona din cauza unor răspunsuri pregătite şi necondiţionale care au fost deja realizate pentru fiecare întrebare.” (Vladimir Soloviov). În acest sens, nu a existat nicio diferenţă substanţială între nişte generaţii succesive ale inteligenţei ruseşti, indiferent cât de diversificate şi de neînţeles au fost între ele însele şi între alte aspecte. După observaţia potrivită a lui S. L. Frank,[184] *inteligentul* rus a „evitat întotdeauna realitatea, a fugit de lume şi a trăit într-o lume a fantomelor, a viselor unei credinţe evlavioase dincolo de viaţa contiadiană

183 Termenul de „jurnal gros” se referă la o tipografie de periodice lunară care este discutată în curentele de marcă sociale, literare, artistice şi într-o oarecare măsură cele politice ale vremurilor.

184 Se face referinţă la Simon L. Frank „Etika nigilizma,” în *Vekhi* (1909) şi retipărită în *Filosofiia i zhizn* (1910). Simon Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova mai înainte de a fi exilat de guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a mutat în Londra.

istorică." Acesta a fost cel mai rău şi mai sumbru „ascetism," a iubire şi voinţă de sărăcie, dar nu o „sărăcie sfântă," căci ea cu greu poseda o oarecare smerenie. A fost mulţumitoare de sine, înălţătoare, pretenţioasă şi chiar o sărăcie maliţioasă.

Acest vestigiul al „Iluminismului" nu a exprimat nimic creativ în cadrul culturii ruseşti şi nici nu ar fi putut exprima ceva. Ca şi un altoi a fost foarte periculos şi infect. „Dreptul la o creativitate filosofică," după cuvintele lui Berdiaev, „a fost votat în curtea supremă a utilitarismului social." Această traumă utilitaristo-moralistă s-a dovedit maliţioasă şi pătrunzătoare în duhul rusesc.

Celebrata polemică împotriva lui Iurkevici şi Larov din *Contemporanul* este cât se poate de instructivă în acest sens.[185] Orişicum, nu a fost o polemică ci o aluzie: „urletele şi mieunatele sunt cele mai bune arme de convingere!" în acele momente Chernişevski s-a legat de Askocenski.[186] Comparaţia este potrivită psihologic, căci ambii au fost mai întâi de toate nişte seminarişti dublaţi de o doză de amărăciune. Nu au fost atât de mult dezbătute cât nişte mărturii aşezate, deşi nu unele personale. Ambii au pus mai mult efort în discreditarea şi tragerea unor suspiciuni neplăcute asupra oponenţilor lor decât au încercat să le respingă. Această metodă nu a implicat

185 *Contemporanul* [*Sovromenik*] a devenit, sub comitetul editorial al lui N. A. Nekrasov, principalul forum pentru scrierile mişcării „care se îndrepta spre oameni" din 1860. Despre P. D. Iurkevici (1827-1847) a se vedea mai sus, nota 41. Petru Latrov (1823-1900), un membru al neamului, a fost unul dintre cei mai proeminenţi reprezentativi ai populismului religios. Un studiul recent despre el este realizat de Filip Petru Pomper, *Lavrov şi mişcarea revoluţionară rusă* (Chicago, 1972).

186 Victor Ipatevici Askocenski (1820-1879), un absolvent al Academiei din Kiev şi mai apoi profesor de patrologie acolo, a fost întemeietorul şi editorul ziarului *Domoşniaia beseda.* El a scris destul de critic despre stadiul contemporan al afacerilor bisericeşti şi a purtat o polemică aprinsă cu Teodor Bukharev, care este discutată în următorul capitol, secţiunea 3. Nicolae G. Chernişevski (1828-1889), a fost un fiu de preot, un lider rus care profesa un criticism radical. Experienţa sa religioasă este tratată în următoarea secţie a acestui capitol.

citirea lucrărilor spre a fi respinse. Radicalii au admis şi au oferit o mărturie în acest sens. Chernişevski „s-a folosit de adversarii lui" şi nu numai de adversarii lui? Pentru el a fost evident că Iurkevici nu citea nişte cărţi „respectabile" cum ar fi cea de Feuerbach.[187] Cu o familiaritate înspăimântătoare şi neobosită Chernişevski a respins pe autorii germani care au slujit ca şi surse lui Iurkevici, comparându-l pe Schopenhauer cu Karolina Pavlova şi pe Mill cu Pisemski.[188] Prudhon a citit mai multe lucrări înapoiate şi distrugătoare.[189] Chernişevski nu a intrat niciodată într-o anumită deliberare a substanţei oricărei probleme.

Pisarev a mers şi mai departe şi a protestat împotriva

187 Un binecunoscut filosof ateu german, Ludwig Feuerbach (1804-1872) susţinea că Dumnezeu este un principiu subiectiv creat de conştiinţa umană şi că toată religia nu este decât o iluzie psihologică. Celebra sa lucrare este *Das wesen des Christenmus* [*Esenţa creştinismului,* Leipzig, 1841]. Pentru una dintre cele mai incisive critici ale gândirii lui Feuerbach a se vedea Serghei Bulgakov, *Karl Marx ca şi tip religios: legătura lui cu antropoteismul religios al lui L. Feuerbach,* esp. Pp. 79-90 şi 99-105.

188 Arthur Schopenhauer (1798-1860) a fost un filosof german care s-a opus învăţăturilor lui Hegel şi s-a considerat pe sine a fi adevăratul succesor al lui Kant. Din punctul său de vedere, fiecare individ are voinţa de a trăi, în timp ce intelectul şi conştiinţa sunt create ca şi instrumente puse în slujba voinţei. Conflictul între voinţele individuale este atunci sursa suferinţei şi aceasta creează o lume de dorinţe şi durere nesatisfăcută. Învăţăturile morale şi etice ale lui Schopenhauer s-au bazat pe simpatie, pe voinţa morală, pe sentimentul de a simţii suferinţa celuilalt ca fiind a ta proprie şi facerea unui efort de a simţii această durere. Karolina Pavlova (născută Ianiş, 1807-1893) a fost un poet cu o orientare slavofilă. Lucrarea ei *Viaţa mea dublă* (*Dvonaia zhizh,* 1848) a fost tradusă în mai multe limbi. A. F. Pisemski (1820-1881), a fost un scriitor şi un scenarist, contribuind la jurnalul lui Pogodin *Moscovitul* în anii 1850 şi a avut o atitudine sceptică dacă nu chiar cinică cu privire la reformă. Cea mai importantă lucrare a sa, *O mie de suflete* [*Tysiacha duş*], a fost publicată în 1858.

189 Pierre-Joseph Proudon (1809-1865), a fost un filosof „socialist libertin francez," cu reputaţia de a fi un radical şi un anarhist. Prima sa lucrare, *Ce este proprietatea?* (1840), conţine celebrul dicton „proprietatea însemnă furt." Alte lucrări importante ale lui Proudon includ *ideea generală de revoluţie şi Biserică* (1858).

deliberării în general. „Simţul comun simplu” este mai bun decât orice altă deliberare şi după el, ceea ce nu poate fi înţeles cu agerime de orice om fără pregătire este supra-abundenţă şi vanitate. El a fost supărat de articolele lui Lavrov fiindcă nu putea înţelege cum putea analiza şi definii autorul o idee în conformitate cu nişte dovezi stricte. Toate acestea, au ţintit la o „acrobatică intelectuală” pentru Pisarev.

Ce nevoie naturală şi vitală poate să fie prin rezolvarea problemei „ce sunt eu?” Şi în ce măsură poate soluţia la această problemă să ne conducă în domeniul vieţii private şi al cele publice? Căutarea răspunsului la o astfel de problemă este asemenea cu a căuta o modalitate de a pune un pătrat într-un cerc.

Este necesar să acceptăm un anumit cod nou, tocmai fără să gândim.

Apolon Grigorev destul de apt a acordat nihiliştilor titlul de „oamenii Pentateuhului modern.” Bachner, Moleschott şi Vogt au constituit nişte lecturi suplimentare (la fel ca Feuerbach, care este menţionat direct şi care a trecut imediat ca fiind un materialist vulgar).[190] Vladimir Soloviov a vorbit destul de perceptiv despre înlocuirea „catehismelor” cu nişte „autorităţi obligatorii.” Atâta vreme cât dogma materialistă a rămas necondiţional în forţă nu putea să fie vorba de niciun progres intelectual. Dispoziţiile care au dominat în domeniul ştiinţelor naturale a marcat fără îndoială un pas înapoi în comparaţia cu celebrele *Scrisori despre studiul naturii* de Iskander.[191]

---

190 Ludwig Büchner (1824-1899) a fost un filosof german şi susţinătorul unui punct de vedere ştiinţific asupra lumii în general. Lucrarea sa *Forţă şi materie* a fost un best-seller în câteva limbii. Büchner este pomenit de mai multe ori pentru celebrul său aforism: „filosofii sunt nişte oamenii minunaţi. Cu cât mai puţin înţeleg un lucru, cu atât mai mult se bucură de el. Iacob Moleschott (1822-1893) a fost un fiziologist şi un filosof şi autorul a ceea ce v-a devenii un manual pentru mişcarea materialistă, *Circuitul vieţii* Karl Vogt (1817-1895) a fost un membru şi un continuator al şcolii Moleschott-Büchner.

191 „Iskander,” forma turcească a lui Alexandru, a fost un nume de scriitor dat lui Alexandru Herzen. Lucrarea lui *Pisma ob izuchenii*

Este adevărat că nişte avansuri mari şi rapide au fost făcute în ceea ce priveşte experimentele, dar din nou gândirea nu a început să funcţioneze în conformitate cu experienţa externă. O conştiinţă de sine letardată a fost mai întâi de orice o consecinţă a dizlocării „nihiliste."

Nu numai că societatea de devenit frântă, dar minoritatea creativă şi-a pierdut simpatia pentru mediul lor. Şi conştiinţa a devenit împărţită – impulsurile creative au fost scoase afară de o cenzură social-utilitariană în acelaşi timp cu primaţii doctrinari care au fost în grabă declaraţi nehotărâţi. În general, cultura s-a dovedit a fi „lipsită de justificare" în ochii participanţilor şi arhitecţilor lui. De aici sentimentele unei bogăţii nedrepte şi uscate. „Toată istoria dezvoltării noastre intelectuale este pictată cu o culoare utilitariană strălucitoare şi morală," după remarca îndreptăţită a lui S. L. Frank. „*Inteligentul* nu cunoaşte nicio valoare absolută, niciun criteriu, nicio orientare în viaţă alta decât diferenţierea morală a acţiunilor umane, fie că ele sunt rafinate sau respingătoare, bune sau rele." Aceasta este tocmai acea sursă a unui maximalism rus – un sens exagerat al libertăţii şi al independenţei nereţinute sau limitate din interior prin acel instinct pentru realitate care a fost deja pierdut.

„Relativismul" a dat naştere intoleranţei doctrinarului, care îşi păzeşte determinările lui arbitrare şi această „moralism nihilist" se amestecă cu uşurinţă cu nişte obiceiuri pietiste moştenite de la nişte generaţii precedente. Comun ambelor este o anumită indiferenţă faţă de cultură şi realitate, o retragere excesivă în sine şi un interes exagerat în „experienţă." Acesta este un fel de psihologism lipsit de ieşire. Până la finele secolului gustul ascuţit al psihologismului putea cu uşurinţă să fie detectat în creativitatea culturală rusească. „Etica" şi morala au înlocuit-o – problema a ceea ce se cuvenea să fie a înlocuit problema a ceea ce este şi în aceasta se poate descoperii un anumit gust utopic.

---

prirody au fost scrise între 1844 şi 1846.

Interesele teologice au urmat de mai multe ori aceiaşi tendinţă. Mult prea multe încercări au fost făcute pentru a dizolva dogmele într-o morală sau de a transpune limbajul metafizic grec într-un limbaj al eticii ruseşti. Aici se poate vedea cum „inteligenţa" şi „ascetica" au convers. Psihologismul ascetic a câştigat acceptarea sub influenţa dual㠠a lui Kant şi Rischtl, dimpreună cu inspiraţia filosofică a lui Lotze, care a format fundalul.[192] Ar putea fi adevărat că aceste remarci sunt mai potrivite unei perioade mai târzii., dar a fost o lovitură a anilor „şaizeci." Depăşirea psihologismului s-a dovedit a fi o datorie dificilă, căci în realitate a fost o problemă de întărire a conştiinţei intelectuale.

X

Istoria şi viaţa sfântă

În secolul al XIX-lea toată istoria inteligenţei ruseşti s-a desfăşurat sub influenţa unei crize religioase. Pisarev este probabil cel mai caracteristic decât alţii în acest sens. Impresionist până la limita îmbolnăvirii, el a trecut prin cele mai mari ispite ale tinereţilor lui, o ruptură ascetică genuină. Cea mai decisivă şi mai copleşitoare impresie pentru el în timpul acolo ani a fost oferită de lucrarea lui Gogol *Pasaje selecte dintr-o corespondenţă cu prietenii lui.* Astfel s-a ridicat în faţa lui o întrebare tipică: „cum pot eu trăi o viaţă sfântă?" *Corespondenţa* a rezolvat problema în duhul celui mai extrem maximalism, prin care devine necesar să ne predăm în întregime şi indivizibil „unuia şi aceluiaşi lucru." Cuvintele deşarte sunt nişte discuţii

192 Albert Rischl (1822-1889) a fost un teolog german celebru care a recomandat creştinismul din punctul de vedere neo-kantian şi din cel istoric. Principala sa lucrare a fost tradusă în engleză: *Istoria critică a doctrinei creştine a îndreptăţirii şi reconcilierii* (Edinburg şi New York, 1872-1900). Rudolf Hermnann Lotze, un filosof german şi un psiholog, a căutat să reconciliere viziunile ştiinţei mecaniste cu un idealism romantic. Principalele sale lucrări includ *Microcosmosul* (1856-1864); *Logica* (1874) şi *Metafizică* (1879).

nefolositoare care ne-au condus repede la nişte dureri ale conştiinţei.

Pe acest temei psihologic s-a întemeiat „societatea gânditorilor.” Condusă de Treskin, care a jucat un rol critic în toată dezvoltarea duhovnicească a lui Pisarev,[193] cercul sa întâlnit pentru „discuţii evlavioase şi susţinere reciprocă,” care evocă şi mai mult misticismul alexandrin şi pe francmasoni decât cercurile de la Moscova a iubitorilor de înţelepciune. Destul de curios, înăbuşirea pasiunilor sexuale şi atragerea întregii umanităţi s-a numărat între obiectivele lor majore – o proporţie majoră a umanităţii ar putea pierii şi ar devenii extinctă decât să trăiască în păcat. A rămas nădejdea, nădejdea unui miracol. Oamenii ziceau ei ar putea devenii nemuritori „în schimbul unor astfel de lipsă de egoism uman…” sau se vor naşte într-un fel miraculos fără păcatul cărnii.” „Nihilismul” lui Pisarev a fost deplin pregătit de această extensiune şi ruptură visătoare şi moralistă. Mai înainte de a se alătura *Contemporanului* el a nădăjduit să traducă imnul XI din *Mesia* pentru jurnalul religios *Pelerinul.* [*Strannik*].[194]

Un sentiment religios frânt a fost cauza crizei lui Dobroliubov, care s-a iscat tocmai din cauza unor experienţe religioase mărite din timpul tinereţii sale.[195] Criza lui a fost criza în providenţă, o credinţă distrusă şi

193 Nicolae Treskin, a fost un student la Univesitatea din Sank Petersburg dimpreună cu Pisarev, fiind unui dintre puţinii prieteni de sex masculin a lui Pisarev. Se pare că el a fost organizatorul grupului, care l-a privit de sus pe Dobroliubov şi jurnalul *Contemporanul* [*Sovremennik*] şi după Pisarev, ei s-au numit în contrast „gânditori.” *Sobranie sochinenii*, 4 volume., (Moscova, 1955-1956); 2 volume, p. 179.

194 Acesta nu a fost niciodată publicat [nota autorului]. *Der Messias* a fost o compoziţie a poetului german Friederich Gottlieb Klopstock (1724-1803).

195 La fel ca şi Chernevski, care a fost un om bine educat ca fiu de preot, Nicolae Dobroliubov (1836-1861) a contribuit şi el la realizarea jurnalului *Contemporanul* şi a fost liderul mişcării radicale până la moartea sa fulgerătoare la vârsta de 25 de ani.

şocată de o moarte neaşteptată şi fulgerătoare a părinţilor lui. „Nedreptatea” l-a cuprins, după propriile lui cuvinte, „din cauza lipsei de existenţe a acelor fantome pe care imaginaţia estică le-a creat pentru sine.” Caracteristică este şi criza religioasă a lui Lesevici, produsă sub influenţa lui Feuerbach, dar care s-a desfăşurat mai mult prin „logica inimii” mai mult decât logica minţii.[196] Din „mândrie” el a părăsit o credinţă pasională din cauza unui ateism pasional şi o luptă împotriva lui Dumnezeu, refuzând să recunoască ceva mai mult decât omul. Din nou, a fost o ruptură sau fugă în sentimentul religios.

Criza religioasă a lui Chernyşevski a început pe o cale diferită. Criza lui a fost cea a unui anumit punct de vedere, nu a convingerilor şi a crezurilor; a fost mai puţin o ruptură decât o evaporare a punctelor de vedere raţionale, a ceva maleabil şi veştejit. Intrările în jurnal în care vorbeşte de fluctuaţiile lui religioase sunt cât se poate de largi – el nu crede şi nu rezolvă nimic ca să creadă. Umanismul secular are o nuanţă religioasă care a slujit ca şi un pas intermediar pentru el. În acest sens nu a existat nicio diferenţă între Feuerbach şi utopianismul francez, căci de fapt chipul lui Hristos a rămas un simbol al iubirii frăţeşti şi a nobilităţii umane din exegeza lui Feuerbach. „Iubirea este ideea centrală a creştinismului” – aceasta a fost o idee centrală pentru Chernişevski şi el nu mai avea nevoie să creadă în nimic altceva. El pur şi simplu a trecut prin intermediul lui Feuerbach la un „catehism” diferit.

Prin 1848 Chernevski aştepta un nou Mesia, o reînnoire religioso-socială a lumii în general.

Era trist, atât de trist pentru mine să mă dau de partea lui Iisus Hristos, care prin personalitatea, bunătatea şi iubirea Sa pentru umanitate este atât de bun, atât de drag, vărsând pace în sufletul meu de fiecare dată când mă gândesc la El.

Lui îi era cât se poate de caracteristic un

196 V.V. Lesevici (1837-1906) a fost un filosof rus şi unul dintre întemeietorii jurnalului *Bogăţia rusă* [*Russkoe bagatstvo*], car a avut o aplecare puternic populistă.

sentimentalism umanitar. Din cauza conştiinţei sale el a respins decisiv şi crud „dogma" primară a darwinismului – lupta pentru supravieţuire – ca fiind nemuritoare (cel puţin în orice caz, în ceea ce îl priveşte pe om). El susţinea teoria lui Lamarck că adaptarea creativă explică dezvoltarea organică.[197] Cherneşevski, Kropotkin şi Mihailovski au fost cumva toţi de acord cu în ceea priveşte acest lucru.[198]

Negaţia religioasă nu este acelaşi lucru cu indiferenţa. Este mai mult un semn al unei nelinişti pline de constrângere. Explozia turbulentă de entuziasme pentru utopianismul religios – acest exod sau „ieşire a oamenilor" („spre Teba sau cel puţin spre munţii Frigiei," după comparaţia lui G. P. Feodotov)[199] – pur şi simplu nu s-au întâmplat în anii 1870. „Aceasta a fost drama crescândă

197 Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) a fost un biolog francez şi cel care a formulat prima teorie comprehensivă a evoluţiei. Din studiul lui asupra fosilelor el a tras concluzia că viaţa animalelor a existat pentru o parte mai largă a vieţii geologice şi a trecut prin nişte schimbări graduale. Prin urmare rezultă că speciile sunt mutabile. Lamarck credea că omul este o fiinţă care exprimă cea mai înaltă excelenţă a organizării trupeşti găsită în natură, o idee pe care a unit-o cu viziunea deistă a secolului al XVIII-lea a unei serii infinite de forme care pleacă evolutiv de la cele de jos la cele de sus. El se îndoia dacă caracteristicile au fost pătrate prin ereditate. În această schemă, „superioritatea extremă" a omului asupra tuturor lucrurilor vii a fost accentuată.

198 Petru Kropotkin (1842-1951) a fost unul dintre principalii teoreticieni ai anarhismului şi deasemenea un călător şi geograf remarcabil. Nicolae I. Danilevski (1822-1885) a fost un puternic oponent al darvinismului şi şi-a dezvoltat propria lui teorie asupra naţiunilor ca şi genuri culturale unice. Principala sa lucrare, *Rusia şi Europa*, a fost scrisă în 1865, dar a devenit populară numai în ediţia din 1888 şi a avut prin urmare o influenţă largă şi a provocat o mare influenţă între intelectualii ruşi.

199 George P. Feodtov (1886-1951) a fost profesor de istorie în Rusia mai înainte şi după revoluţie şi după emigraţia lui din 1925 el a devenit una dintre cele mai respectate figuri intelectuale din emigraţia rusă, predând istoria Bisericii la Şcoala Teologică din Paris şi mai apoi la Seminarul Sfântul Vladimir din New York. *Colecţia lucrărilor* sale a fost publicată.

şi dreaptă a unui suflet special aflat în durerile naşterii şi a disputelor inimii, „ după cum ne relatează unul dintre participanţii la această campanie hiliastă. O. V. Aptekman îşi reaminteşte:

„de mai multe ori am observat că tinerii se aşezau lângă oamenii care citeau evangheliile şi plângeau după ce au făcut-o. Ce căutau ei în Scripturi?... Care din coardele sufletelor lor au fost atât de atins de „vestea cea bună”? Crucea şi pălăria frigiană!... Aceasta a fost ceea ce s-a întâmplat, este ceea ce s-a întâmplat! Ele sunt copii ale Evangheliilor.”[200]

În acest moment „al ieşirii către oameni” autorul memoriilor a fost botezat, „din iubire faţă de Hristos” (după cum s-a exprimat chiar el). Religiozitatea celei perioade a fost şi a rămas apropiată de „Vestea cea bună” actuală; sinceritatea sentimentului şi realitatea nevoilor ei religioase au fost fără drept de apel. După cum a remarcat G. P. Fedotov, „a fost un lung strigăt pus sub represiune, constrâns de puternica presiune a energiei religioase... care era înaintea noastră ca şi o nebunie a setei religioase nepregătite de mai multe veacuri.” Cel mai important ar fi să remarcăm că aceasta a fost o cercetare religioasă. Numai prin „creaţia unei noi religii” ar putea paroxismul entuziasmului să fie fortificat şi convertit „într-un sentiment drept şi indestructibil.” Zilele materialismului naiv al anilor şaizeci este deja pe final.

În anii 1870 s-a remarcat o întoarcere la calea

200 A se observa povestea lui despre şederea lui la spitalul prinţului Dondukov-Korsakov din satul Burigy. [Nota autorului]. O. V. Aptekman (1849-1926) a fost un lider populist proeminent. El a ajutat la organizarea partidului revoluţionar Pământ şi Libertate şi mai apoi a aderat la un grup numit Partidul Negrilor. După exil el a mers în Germania pentru a studia medicina şi pentru o vreme a devenit un Menşvik. Prinţul Alexandru. Prinţul Alexandru Mihailovici Dondukov-Korsakov a fost o importantă figură în guvernul imperial. El a organizat administraţia civilă în Bulgaria când a fost numit comisar imperial după războiul ruso-turc din 1877 şi a fost şi liderul comitatului stabilit în 1883 pentru integrarea caucazilor în administraţia imperială rusă.

religioasă.

Din diferitele centre am început să aud acest fel de opinie: lumea care în răutate şi falsitate; ştiinţa nu este destul pentru a o salva, filosofia este lipsită de putere şi numai religia – religia inimii – ar putea oferii umanităţii în general fericire. (Aptekman).

Aceasta însemna frecvent o religie ciudată, „o religie a frăţietăţii," o „religie a populismului," quasi-curioasa credinţă a lui Şatov, uneori o „religie pozitivă a umanităţii" şi chiar „spiritualismul" (spiritismul).[201] *Alfabetul ştiinţelor sociale* a lui Bervi-Flerovski [*Azbuka sotisial-nykh nauk,* 1871], a fost una dintre cele mai caracteristice şi mai populare cărţi ale epocii, fiind scrisă tocmai în stilul unui catehism.[202] „Mă sârguiesc să creez o religie a frăţietăţii!" Această flacără şi sete religioasă a fost puternică, chiar dacă a fost numai o „religiozitate fără duhovnicie" (după apta frază a lui Bogucharskii).[203] Nu a fost pur şi simplu o iluzie sau o încântare lipsită de sens sau o simplă învârtire de noţiuni sau de emoţii spumegânde. A existat o sete sinceră şi genuină, care deşi nu era de mai multe ori aprinsă de surogate şi a sugerat mai mult de o mâncare şi beutură sinceră.

Trebuie să ne reamintim de entuziasmul acelor cercuri radicale de mai înainte de schismă.[204] Ei au

201 Şatov este figura centrală din opera lui Dostoevski *Demonii.*

202 V.V. Bervi (pseudonimul pentru N. Flerovski, 1829-1918) a fost un economist şi sociolog rus. El a studiat dreptul la Universitatea din Kazan în 1840 şi în 1860 s-a alăturat mişcării populiste.

203 V. B. Bogucharskii (un pseudonim pentru V. I. Iakovlev, 1861-1915) care a fost un istoric al mişcării populiste.

204 A se remarca în special aşezarea lui A. Mihailov între *Spasovstsy* de sub Saratov. [Nota autorului]. A. D. Mihailov (1855-1884) a fost un populist care s-a aşezat în 1873 între secta Vechilor Credincioşi *Spasovsţi.* În următorul an el s-a întors în Sank Petersburg pentru a asista în reorganizarea Partidului Pământului şi Libertăţii. Încă de la început a existat în Schismă convingerea că fără taine nu ar putea exista liturghie – harul a „curs" din ceruri. Cei care au văzut acest punct auz fost numiţi *netoivski* sau „cei care neagă." Între ei, s-a ridicat următoare întrebare: este mântuirea posibilă fără taine şi liturghie? Răspunsul afirmativ la această problemă a rămas valabilă pe

încercat să descopere bazele sociale pentru mişcările religioase. Nu erau oare mişcările socialiste conduse de un instinct religios, dacă nu chiar unul orb? „Martirii semnului îndoit al crucii au primit un răspuns după 200 de ani mai târziu de către martirii socialismului," în cuvintele lui Feodotov. A. M. Malikov, întemeietorul sectei „Dumnezelui-om" [*bogochelovekí*] şi un preopinent al non-rezistenţei, a predicat o doctrină cât se poate de caracteristică.[205] La un moment dat poseda o mare influenţă asupra unor tineri radicali (de exemplu, aşa numitul „cerc Chaikovski")[206] şi a obligat pe mulţi să îl urmeze în Statele Unite pentru a construii o comunitate religioasă. Aparent a fost Malikov care l-a condus pe Tolstoi spre non-rezistenţă. Acolo unde găsim argumente din sensul comun al lui Tolstoi, în Malikov se poate auzii numai vocea unei inimi agitate în Tolstoi spre non-rezistenţă, în Malikov se poate auzii clar vocea unui inimii agitate. El predica o anumită religie umanistă, aproape o apoteoză a omului. „Cu toţii suntem nişte Dumnezeu-oameni." Această doctrină specială ar fi putut fi subiectul discuţiei încă de la Pierre Leroux[207] şi Feuerbach, ci jocul direct al emoţiilor directe sau exaltarea unei conştiinţe ridicate, a făcut-o din ce în ce mai important. Comunitatea americană, bineînţeles, a eşuat. Malikov s-a întors subsecvent la Biserică şi a descoperit în plinătatea ei

baza faptului că numai Hristos Mântuitorul ştie şi este necesara să ne rugăm pentru el şi să îi cerem mila lui. Cei care au luat această viziune a „mântuirii" [*spasenie*] au fost cunoscuţi ca şi *„spasovy"* sau *„spasovsty."*

205 A.K. Makilov (mort în 1904) ca fiind un nativ din Orel şi acolo a întemeiat programul lui „de umanist." A fost membru în Partidul Voinţa Oamenilor, a emigrat în America în 1874 pentru a trăii într-o colonie comunistă din Frey.

206 *„Chaikovski"* au fost membrul unui cerc studenţesc la Academia medicală din Sank Petersburg. Grupul l-a inclus pe Kropotkin şi Bervi-Flerovski şi a fost frânt în 1873.

207 Pierre Leroux (1797-1871) a fost un socialist francez care i-a urmat lui Saint Simeon şi a crezut că Revoluţia franceză a proclamat fraternitatea dar nu a dobândit-o şi prin urmare a fost mai necesară o religie a umanităţii.

rezoluţia căutărilor lui neliniştite.

Anii „şaptezeci” au descoperit străduinţa apocaliptică din istoria sentimentului rusesc. Comparaţia dintre mişcarea „mergerii spre oameni” şi Cruciaţi poate avea ceva temelii.[208] Psihologic, tradiţia socialismului utopic a fost din nou înviată şi reînnoită în acei ani. O sete subconştientă şi prost plasată pentru *sobornost* – chiar până la punctul unui patos monastic – se poate cu greu discerne în atracţia la idealul de falansterie sau comunitate. Aceasta a fost cel mai caracteristic simptom sau indicaţie a unui inimii problematizate.

Fedor Dostoevski a demonstrat caracterul crizei contemporane ruseşti. Experienţa personală şi pătrunderea artistică au fost legate intim de această lucrare creativă.[209] El a fost capabil să exprime taine veacului său şi să diagnosticheze o nelinişte religioasă încă nenumită. Dostoevski a definit ţelul acelei nuvele „imens” protejată *Ateismul* „ca legându-se numai de ceea ce noi ruşii am experimentat în ultimii zece ani ai dezvoltării noastre religioase.” El s-a sârguit să cuprindă experienţa contemporană rusă în totalitatea ei. Tot ceea ce avea loc în jurul lui îl interesa. Aceasta nu a fost o simplă curiozitate. Dostoevski a văzut şi a contemplat cum soarta ultimă a omului vine să treacă şi este determinată în introspecţia mofturilor zilnice şi a evenimentelor cotidiene. El a studiat personalitatea umană nu în „caracterul ei empiric” sau în

---

208 A se vedea de exemplu, Stepniak Kravchenski în lucrarea lui *Rusia din subteran* [*Padopol’naia Rossia*]. [Nota autorului]. Serghei M. (pseudonimul pentru Stepniak Kravchenski 1851-1895) a fost un publicist rus şi un liber proeminent al mişcării populiste din anii 1870. El şi-a început carierea lui ca şi un revoluţionar între *Chaikovsty.*

209 A se vedea articolul „Religioznyia termy Dostoeskago,” *Rossia i Slaviastvo* 117 (21 februarie 1931). Mai multe observaţii valabile se găsesc în cartea lui M.M. Bakhtin, *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* (1929). Această idee (pp. 41-42) despre lumea lui Dostoevski a fost profund pluralistă. Dacă cineva ar voi să găsească chipul pentru el care, la drept vorbind, gravitează toată lumea, atunci v-a apare ca şi Biserică, ca şi o comunitate de suflete nedifuze.” Aceasta poate fi comparată cu Dante. [Nota autorului].

interpunerea cauzelor şi efectelor vizibile, ci în înseşi „percepţia minţii” sau în adâncurile htonice, unde curentele tainice ale vieţii primordiale al vieţii curgeau şi se diferenţiau. Dostoevski a studiat omul în problematica lui sau în alte cuvinte, i s-a dat libertatea să decidă, să leagă, să accepte, să respingă sau chiar să se închidă pe sine sau să se vândă pe sine ca şi sclav. Este important aici să accentuăm că libertatea devine de fapt „obiectivă” numai prin „problematică.”

Dostoevski nu a scris pur şi simplu despre sine în nuvelele sale, nici nu şi-a „obiectivizat” experienţa sa personală în chipuri artistice, în „eroii” săi. El nu a avut niciun erou, ci mai mulţi. Fiecare din ei nu a avut numai o faţă ci şi o voce. Destul de devreme, tainica antinomie a libertăţii umane i s-a descoperit. Tot sensul omului şi bucuria sa în viaţă stă tocmai în libertatea sa, în voinţa sa de libertate sau în „voinţa sa d sine.” Chiar şi „smerenia” şi pocăinţa sunt posibile numai prin „voinţa de sine,” prin respingerea de sine. Totuşi această voinţă de sine este de mult prea multe ori schimbată în distrugere de sine. În aceasta constă cea mai intimă temă a lui Dostoevski.

Dostoevski nu numai că portretizează lovitura tragică dintre diferite libertăţi şi voinţe de sine care se lovesc una pe alta – atunci când libertatea devine obligaţie şi tiranie faţă de alţii – ci el a demonstrat ceva mult mai teribil: distrugerea libertăţii. În eforturile lui persistente de a conferii o definire de sine şi o afirmare de sine omul este tăiat de tradiţie şi de mediu. Dostoevski descoperă pericolul duhovnicesc a de fi „dezrădăcinat” [*bezpochevnnosti*]. Singularitatea şi individualizarea ameninţă o ruptură faţă de realitate. „Călătorul” nu poate decât să viseze; el nu poate scăpa de lumea iluziilor care, printr-un chip fatal, prin imaginaţia pozitivă s-a convertit magic într-o lume vie. Visătorul devine un „om de subsol” şi personalitatea lui începe în mod dureros să de descompună. Libertatea în izolare devine captivitate; visătorul devine prizonierul viselor sale. Dostoevski a văzut şi a portretizat colapsul mistic al unui efectivităţi conţinute

prin sine care se dezvoltă în curaj sau chiar insolenţă mistică. el arată cât de repede libertatea se dezvoltă în sclavagie, în patimi sau idealuri. Cel care face un apel de a ruina libertatea celuilalt este el ruinat. În aceasta constă taina lui Raskolnikov, „ taina lui Napoleon.”[210]

Totuşi Dostoevski nu numai că a arătat în chipuri forţa ideală dialectică ca şi tema ultimă şi intimă a vieţii contemporane ruseşti. El a devenit interpretatorul destinului acelei „familii occidentale,” inteligenţa radicală a anilor 1860, „nihiliştii” acelor vremuri. Dostoevski a voit să arate soarta tainică a acestei „familii” frământate şi prost dispuse, în loc să prezinte numai suprafaţa vieţii zilnice. A fi în stăpânire de un anumit vis este şi mai periculos decât mizantropismul social. Nu erau oare radicalii şi nihiliştii ruşi posedaţi?

Libertatea nu se poate dobândii numai prin iubire, căci iubirea este posibilă numai libertate – prin iubirea faţă de libertatea semenului tău. Iubirea neeliberată creşte inevitabil în patimă, devine o obligaţie pentru cel iubit şi devine fatală pentru persoana care cred că este iubită. În aceasta constă cheia sintezei lui Dostoevski. O cu introspecţie demnă de remarcat el portretizează antinomia dialectică a unei iubiri nestăvilite. „Marele inchizitor” reprezintă mai presus de orice sacrificiul iubirii, o iubire eliberată faţă de semen care nici nu respectă şi nici nu depăşeşte libertatea omului şi prin eliberare se poate numai epuiza inima aprinsă şi se poate termina iubirea imaginată pentru cineva: îi ucide prin înşelăciune şi ură. Nu este această antinomie una dintre centrele de atenţie a tragediei *Demonii*?

Soluţia romantică la această antinomie nu l-a mulţumit pe Dostoevski. Întregul organic nu poate fi descoperit printr-o întoarcere la natură sau la pământ, indiferent cât de atractivă ar putea fi o astfel de întoarcere. Este pur şi simplu imposibil fiindcă lumea este

210 Raskolnicov este principalul caracter în romanul lui Dostoevski *Crimă şi pedeapsă.* El este obsedat de o teorie a moralităţii care foloseşte persoana lui Nepoleon care şi cel mai consistent exemplu.

cuprinsă de criză: epoca organică a fost zdruncinată. Problema ar fi cum să scăpăm dintr-un fel de viaţă decăzut şi distrus. Dostoevski arată în deplinătate problematica acestui colaps. Sinteza lui finală a permis mărturia Bisericii. Vladimir Soloviov a definit cu acurateţe ideea fundamentală a lui Dostoevski ca şi un ideal social. Libertatea este deplin realizată numai prin iubire şi frăţietate, care este taina *sobornicităţii*, taina Bisericii ca şi frăţietate şi iubire în Hristos. Acesta a fost un răspuns lăuntric pentru toate disputele umaniste predominante pentru frăţietate şi o sete contemporană pentru iubire frăţească. Dostoevski a oferit un diagnostic şi a tras concluzia că numai în Biserică şi în Hristos oamenii ar putea devenii fraţi; numai în Hristos este înlocuit pericolul obligaţiei, jignirii şi al posesiunii înlocuit. Numai în el poate omul să înceteze să fie periculos faţă de vecinul său. Visarea este epuizată şi iluziile disipate numai în Biserică.

În munca sa creativă Dostoevski a plecat de la problematica unui socialism francez timpuriu. Fourier[211] şi George Sand[212] şi mulţi alţi, descoperindu-i problematica fatală a vieţii sociale şi mai presus de orice golătatea şi pericolul libertăţii şi al egalităţii lipsite de fraternitate. Aceasta a fost de fapt teza primară a socialismului „utopic," pe care generaţia „post-revoluţionară" a găuri-o împotriva revoluţiei iacobine şi toate „ideile de le Geneva." Nu a fost numai un diagnostic moralo-metafizic. Utopianismul, este adevărat, a aspirat să devină o

211 Charles François Marie Fourier (1772-1837) a fost un teorist socialist francez care a apărat reconstrucţia societăţii pe bazele unor asocieri comuniste a producătorilor, cunoscuţi ca şi „falansterii." Câteva din lucrările lui sunt *Teorii despre patru mişcări şi despre destinele generale* (1808); *Tratat de asociere agricolă domestică* (1822) şi *Noua lume industrială* (1829-1830).

212 George Sand a fost un pseudonim pentru Amantine Lucile Aurore Dupin (1804-1876),m un scriitor francez cunoscut pentru nuvelele lui emoţionale. Temele doamnei Sand au variat de la nişte patimi şi la suferinţa femeilor la socialism şi umanism şi la întoarcerea la natură. Ea a avut o influenţă semnificativă pe un anumit număr de scriitori ruşi, începând cu Puşkin.

„religie," o „religie a umanităţii," ci un ideal „evanghelic" totuşi. În această perioadă de entuziasm socialo-utopic Dostoevski a rămas şi s-a considerat a fi un creştin. El s-a rupt de Belinski tocmai fiindcă „Hristos i s-a descoperi lui." După cum a remarcat Komarovici, „socialistul creştin Dostoevski a plecat de la pozitivistul Belinski."[213]

Imediat după experienţa sa visătoare şi tocilară a fost suplimentată de experienţa reală şi crudă din *Casa morţilor*. Acolo Dostoevski nu numai că a învăţat despre puterea răului care îl asupreşte pe om, ci şi mai important că „în închisoare mai există încă un chin în care constă faptul că suntem forţaţi să trăim împreună în comun, „dar să fim în înţelegere unii cu alţii indiferent ce s-ar întâmpla." Oroarea intercursului obligatoriu cu oamenii este cea mai concluzie personală a lui Dostoevski din experienţa lui exprimată în *Casa morţilor*. Nu este lagărul numai un aspect limitat al unei societăţi plane? Chiar dacă funcţionează în conformitate cu cele mai bune rânduieli, nu este oare adevărat că toate societăţile înalt organizate devin asemenea unui închisori? Nu este inevitabil că sub astfel de condiţii „intoleranţa convulsivă" şi visele să se dezvolte? „Aceasta este o manifestare disperată şi convulsivă a personalităţii, o melancolie pur instinctivă." Tranziţia de la *Notele la amintiri din casa morţilor* la *Notele de subsol* a fost deplin naturală.

Dostoevski s-a rupt de utopianismul socialist. Aparent *Notele de subsol* au fost scrise ca şi o replică la *Ceea ce trebuia făcut?*[214] Dostoevski a văzut în Chernişevski partea întunecată a acelei utopii socialiste, în care el a descoperit o nouă sclavie. A devenit din ce în ce mai clar pentru el că nimeni nu poate fi eliberat din sclavie în numele unei libertăţi externe. O astfel de libertate este goală şi lipsită

213 Vasile Leondinovici Komarovici (născut în 1894). *Dostoevskii: sovremennyie problemy istoriko-literaturnogo izucheniia* (Leningrad: Obrazovanie, 1925).

214 Acesta este titlul celebrei nuvele a lui Cherneşevski, care a fost scrisă în timp ce autorul era închis în fortăreaţa Petru şi Pavel şi a slujit ca şi un tratat politic pentru revoluţionari.

de sens şi astfel devine subiectul unei noi obligaţii sau posesiuni. Posesiunea ideii sau puterii unei viziuni este una dintre temele centrale în munca creativă a lui Dostoevski. Simpatia şi mila nu sunt destul pentru frăţietate. Ar fi imposibil să iubeşti un om ca simplu om – a face aceasta ar însemna omul în arbitralitatea oferită de anumite condiţii, nu în libertatea ei. A iubii un om după chipul lui ideal este şi mai periculos. Există întotdeauna riscul „calomniei" omului viu prin chipul său ideal, sufocându-l cu un vis şi cocoloşindu-l cu o idee concepută la modul artificial. Orice om se poate amăgii şi disculpa de un vis.

Pentru visele umaniste al frăţietăţii, Dostoevski s-a mutat mai departe la o teorie „organică" a societăţii. El a regândit temele slavofile şi romantice (aici se poate resimţii influenţa lui Apolon Grigorev. Totuşi nu acesta este factorul de cea mai mare importanţă în propagarea lui Dostoevski a „cultului pământului" [*pochvennichestvo*] ca şi ideologie.[215] Temele „pământului" şi ale „visurilor" sunt fundamentale, dar tocmai în creativitatea artistică. Pentru Dostoevski problema pământului nu slujeşte ca şi un plan pentru viaţa zilnică [*byt*]. „Lipsa de sol" îl înspăimântă cel mai mult la un nivel mai adânc. În faţa lui stătea sceptrul înspământător pentru al unui renegat duhovnicesc – chipul fatal a unuia care este mai mult un peregrinator decât un pelerin. În aceasta constă tema tipică a unei metafizici romantice alarmată de colapsul unor legături organice, prin alinare şi ruptură faţă de personalitatea unei voinţe de sine faţă de mediul înconjurător, cu tradiţia, cu Dumnezeu. „Cultul pământului" este tocmai o întoarcere la întregul primordial, la datoria ideală şi al întregul vieţii. Pentru Dostoevski, la fel ca şi pentru mulţi alţii, a fost proiectul unei *sobornicităţi* nerecunoscute. Diviziunea este prezentă în toate formele vieţi, în special în existenţa

215 În ianuarie 1861, Dostoevski, fratele său Mihail, criticul Grigorev şi filosoful N.N. Strakhov au început să publice jurnalul, *Timpul* [Vremia]. Ţelul a fost de a reconcilia pe occidentali şi slavofili după punctele de vedere care au devenit cunoscute ca *pochvennichestvo* (din rusescul *pochava,* care însemnă pământ).

umană. Izolarea omului reprezintă principala neliniște a lui Dostoevski.[216] Toate motivele socialiste – viziunea de a vedea şi a crea o epocă „organică”, scăpătă din de autoritatea unor „principii abstracte,” întoarcerea omului la întregime, la întregul vieţii – par că sunt noi aici. Similaritatea dintre Dostoevski şi Vladimir Soloviov este mult mai adâncă decât ceea ce poate fi văzut într-o comparaţie cu aceste teze şi viziuni individuale. Nu trebuie să exagerăm influenţa lor mutuală. Apropierea lor stă în unitatea temelor personale.

Dostoevski a fost destul repede în a înţelege întregul experienţei vieţii simple şi insuficente. O recuperare a întregului emoţional nu ar fi destul – mai este necesară o întoarcere la credinţă. Principalele nuvele ale lui Dostoevski se rezumă numai la această idee. El a fost un observator mult prea sensibil al sufletului uman pentru a rămâne la simplul nivel al unui optimism organic. Frăţietatea organică, chiar şi atunci când a fost organizată din interior pe baza unui „principiu coral,” cu greu ar fi putut fi distinsă de o „furnică deal.” Este adevărat că Dostoevski nu a depăşit niciodată ispita organică. El a rămas un utopic, el a continuat să creadă în rezoluţia istorică a construcţiilor vieţii, el a nădăjduit şi a profetizat că „statul” v-a fi schimbat în Biserică şi făcând aşa el a rămas un visător. Visul lui a supravieţuit chiar şi în introspecţiile lui genuine mai târzii şi s-a lovit de ele.

Dostoevski a aşteptat „armonia,” dar a prevăzut altceva. Istoria i-a fost descoperită ca şi o Apocalipsă neîntreruptă, în care problema lui Hristos a fost rezolvată. Turnul Babel a fost din nou construit în istorie. Dostoevski a văzut din nou cum Hristos s-a întâlnit cu Apolo; adevărul Dumnezeului om se întâlneşte cu visul omului Dumnezeu. Dumnezeu se luptă cu diavolul şi câmpul luptei este inima omului. Cât se poate de caracteristic, istoria l-a interesat

216 Textul original al „testamentului” lui Dostoevski [„Pokazniia”] din 1849 (publicat în *Kosmopolis*, septembrie 1898, pp. 193-212) pune destul de ascuţit tema izolării: „noi fugim din comunităţi, ne rupem în mici cercuri sau creştem greoi în izolare” (p. 198). [Nota autorului].

mai mult decât orice altceva, chiar şi tinereţea lui. El a avut întotdeauna o premoniţie pentru o catastrofă iminentă, el a detectat întotdeauna în istorie neliniştea umană, alarma şi în special angoasa necredinţei.

Dostoevski visa la „socialismul rus," dar el avea o viziune despre „monahul rus." Monahul nu a voit şi nici nu dorea să construiască o „armonie a lumii." În mod sigur nici Sfântul Tihon, stareţul Zosima sau Macarie Ivanovici nu a fost un constructor istoric.[217] Astfel visul şi viziunea lui Dostoevski nu au coincis. El nu a oferit nicio sinteză finală. Totuşi un anumit sentiment a rămas tare şi definit în el: „Cuvântul s-a întrupat." Adevărul s-a descoperit în această viaţă şi prin urmare de aici acel triumfător osana. Dostoevski a crezut din pricina iubirii, nu din frică ceea ce îl separă de Gogol şi Constantin Leontiev, care au fost obligaţi în experienţele lor religioase de aceiaşi frică, aproape o disperare, că nu există nicio scăpare.

Dostoevski nu a intrat în istoria filosofiei ruseştii fiindcă el a contribuit la un sistem filosofic, ci fiindcă a extins în lărgime şi a adâncit experienţa metafizică în sine. El s-a bazat mai mult pe demonstraţii decât pe adevăruri. De o importanţă specială este faptul că el a purtat toate căutările pentru adevăr în realitatea Bisericii. Realitatea *sobornictăţii* devine evidentă în dialectica chipurilor sale vii (care erau ceva mai mult decât idei). Cu o tărie excepţională el a descoperit adevărurile ultime a temelor religioase şi a întregii problematici a vieţii umane. Revelaţia lui Dostoevski a fost în special adaptabilă, din cauza condiţiilor agitate din Rusia în anii 1870.

Constantin Leontiev l-a atacat frontal pe Dostoevski, cu ocazia „discursului lui Puşkin,"[218] pentru că predica un

217 Stareţul Zosima este un personaj central în romanul lui Dostoevski *Fraţii Karamazov*. Macarie Ivanovici este părintele Macarie (Mihail Ivanov), un membru al frăţietăţii care a fost tuns în 1815 şi din 1834 a trăit în ermitajul din Optina. Ca şi superior al Schitului el a fost renumit pentru învăţăturile duhovniceşti şi viaţa ascetică strictă.

218 „Cuvântarea lui Puşkin," este cea mai memorabilă adresă publică a lui Dostoevski, care a fost ţinută la descoperirea unui monument de-a lui Puşkin în Moscova în 1880.

creştinism „roz.”

Toate aceste nădejdi pentru o iubire şi pace pământească pe pământ au fost găsite în odele lui Béranger[219] şi chiar mai mult în Geroge Sand şi în mulţi alţii. Nu numai numele lui Dumnezeu, ci şi numele lui Hristos, care este adesea pomenit în Occident în acest sens.

În alte locuri Leontiev se referă la Cabet, Fourier, George Sand din nou, la quakeri şi al socialişti.[220] Vladimir Soloviov cu greu putea reuşii în apărarea pomenirii lui Dostoevski din denunţările lui prin reinterpretarea „armoniei universale” a discursului lui Puşkin în duhul unui apocaliptism catastrofic. Leontiev nu a găsit nicio dificultate în respingerea unui astfel de apologii. Fraza lui Dostoevski nu a avut un astfel de sens direct şi cu greu ar fi putut fi luată în acest sens.

În dezvoltarea sa religioasă Dostoevski a început de fapt din aceleaşi impresii şi termeni de care vorbea Leontiev. El nu a dezaprobat acest „umanism,” căci în ciuda ambiguităţii şi insuficenţei lui el a ghicit în aceasta posibilitatea de a devenii un creştin genuin şi s-a sârguit să aducă umanismul în conformitate cu învăţăturile Bisericii. Unde Leontiev a găsit o contradicţie deplină, Dostoevski a văzut numai o lipsă de dezvoltare. Creştinismului „fabricat” al lui Dostoevski el i-a opus viaţa monahală contemporană sau cea organizată după felul de la muntele Athos. El a insistat la Optina, ca fraţii Karamazov să nu mărturisească după „scrierile ortodoxe” şi ca stareţul Zosima să nu răspundă în duhul monahismului contemporan. Rozanov a observat pe bună dreptate în acest sens că „dacă aceasta nu corespundea monahismului rus din secolele al VIII-lea şi al XIX-lea, decât probabil cât corespundea monahismului secolelor IV şi V. În orice caz,

219 Pierre Jean Béranger (1780-1857) a fost un poet francez ale cărui lucrări au reflectat un temperament condus de un sens puternic al milosteniei umane şi al iubirii frăţeşti.

220 A se vedea N. Berdiaev, *Constantin Leontiev* (ediţia franceză nedatată de H. Iswolsky). [Nota autorului].

Dostoevski este mai aproape de Leontiev decât de Hrisostom şi aceasta mia mult în motivele sociale. Rozanov adaugă:

„toată Rusia a citit şi a crezut în portretizarea stareţului Zosima. În ochii întregii Rusii, chiar şi a necredincioşilor, „monahul rus" [după termenul lui Dostoevski] a apărut ca şi un chip nativ şi în întregime încântător."

În mai multe feluri Dostoevski a promovat atracţia faţă de mănăstire. Sub influenţa lui, monahismul contemporan a arătat un progres „în sensul progresului iubirii şi al aşteptării."

Ştim că stareţul Zosima nu a fost atras de natură; în aceste sens, Dostoevski nu a început cu exemplele de la Optina. Acesta a fost un portret ideal şi idealizat, realizat după Sfântul Tihon de Zadonsk, ale cărui scrieri l-au inspirat pe Zosima să scrie „Instrucţile" [*Pouchenie*]. „Prototipul a fost luat din câteva predici de ale lui Tihon de Zadonsk," chiar Dostoevski vorbeşte despre capitolul intitulat „Despre Sfintele Scripturi în viaţa Părintelui Zosima."[221] Prin puterea pătrunderii artistice Dostoevski a predat şi a discernut un curent serafic în evlavia rusească şi a elaborat profetic pe această linie cu greu vizibilă.

Comentariile lui Rozanov nu au părut că îl moleşesc pe Leontiev cel puţin, ci se pare că nu au făcut decât să îl intrige din nou. Leontiev era în întregime înfricoşat. El era puternic convins că fericirea face ca oamenii să îl uite şi să îl neglijeze pe Dumnezeu şi prin urmare el nu voia ca cineva să fie fericit. El a eşuat să îşi dea seama sau să înţeleagă că oamenii se pot bucura de Dumnezeu, el nu ştia că „iubirea scoate afară frica" şi nu a voit ca iubirea să fie scoasă afară.

221 Ar mai trebui să remarcăm *Conversaţiile folositoare sufletului* [*Duşpoleznia besedy*] ale bătrânului Zosima Verkhovskoi, care a vieţuit o viaţă ascetică lângă oraşul Kuzneţk în Siberia. [Nota autorului]. Despre influenţa Sfântului Tihon asupra lui Dostoevski a se vedea Nadejda Gorodeţki, *Sfântul Tihon de Zadonsk: inspiratorul lui Dostoevski* (Crestwood, N.Y. Tipografia Seminarului Sfântul Vladimir, 1976).

Ar fi cât se poate de greşit să îl considerăm că Constantin Leontiev un reprezentativ şi un exponent al tradiţiei autentice şi fundamentale a Bisericii Ortodoxe sau chiar şi numai a ascetismului oriental. El cu greu putea fi văzut că poartă o haină slabă a ascetismului. Din nou, cât de capabil a fost Rozanov să definească acest lucru: „o întâlnire evlavioasă între estetica elenă şi predicile monahale despre un ideal rigid aflat dincolo de mormânt." Pentru Leontiev ascetismul îi permitea cuvinte de exorcism care îi scotea afară frica. Motivele occidentale şi cele latine sunt mai uşor de detectat în estetica lui (el a fost comparat cu Leon Bloy).[222] Este caracteristic că era gata şi voia să fie de acord cu *Teocraţia* lui Vladimir Soloviov – şi a voit foarte mult să se declare deschis discipolul lui Soloviov.[223] A fost puternic atras de catolicism. Eseul lui Soloviov, „Despre prăbuşirea viziunii medievale despre lume" l-a înfuriat genuin pe Leontiev ca şi o reconciliere faţă de „progresul democratic." Leontiev a avut o anumită temă religioasă a vieţii, dar în mod sigur nu a avut o viziune religioasă şi nici nu a dorit să aibă una. Interesul lui a fost ca păgânismul natural să nu îi fie imputat sau să fie clasificat ca şi o greşeală sau păcat. Într-un fel destul de ciudat acest „bizantinist" pretenţios a avut o vedere în întregime protestantă cu privire la aspectul mântuiri, care a fost mai în întregime încorporată în ideea de „responsabilitate" sau mai bine spus „lipsă de responsabilitate." Cum este posibil ca să scăpăm de pedeapsă sau de retribuţie faţă de păcat?

Leontiev nu a crezut şi nici nu a voit să creadă în transfigurarea lumii. El îşi iubirea lumea sa netrasfigurată, dimpreună cu grotescul patimilor şi elementelor ei primitive şi el nu a voit să se facă părtaş la frumuseţea ei ambiguă, sălbatică şi necurată. El a renunţat cu groază la

222 Leon Marie Bloy 81846-1917) a fost un romancier francez şi un eseist religios.

223 Lucrarea lui Soloviov *Istoria şi viitorul teocraţiei* [*Istoriia i buduşchnost teokratii*], în care făcea referinţe la „leviatanul teocratic" şi care a fost scrisă între 1884 şi 1886.

ideea artei religioase. Trebuie să ne fie frică de Dumnezeu cel din înălţime... Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace. Din nou Rozanov a observat: „ca sfidare a cântecului din Betheleem, Leontiev, care pe atunci era un monah, a declarat: lumea nu este ceva necesar.” El a avut numai criteriul judecăţii lumii: estetica care pentru el coincidea cu cuprinderea puterii vieţii. El a căutat în viaţă orice „pluralitate în unitate” – puternică, diversă şi ilustră. În numele acestei magnificenţe el a protestat de mai multe ori împotriva a ceea ce este bun şi chiar împotriva a ceea ce este moral. „Creştinismul nu neagă eleganţa înşelătoare şi vicleană a răului; ea nu face decât să înveţe să ne luptăm împotriva ei, de a recanta şi ca să ne ajute ne trimite un înger de rugăciune şi renunţare.” Aceasta este ceva caracteristic lui Leontiev. El respinge răul fiindcă Biserica o cere, dar refuză să judece asupra răului şi chiar încearcă să interfereze respingerea fără judecată ca fiind mult mai dificilă şi prin urmare mult mai de laudă. „Chiar şi dacă inima este uscată şi mintea indiferentă, o rugăciune forţată este mai mare decât lumina, bucuria, milostenia şi arderea.” Şi mai remarcabile sunt aforismele nesimţite (din estimarea lui proprie) pe care le-a formulat într-o scrisoare către Rozanov nu cu mult mai înainte de moartea sa. El a admis deschis şi a demonstrat discrepanţele în standarde – cel estetic şi cel creştin.

Puterea vieţii este atestată extern „într-o diversitate vizibilă şi cu o intensitate palpabilă,” în timp ce predica zilnică mai mult sau mai puţin de succes a creştinismului trebuie să semnifice şi să diminueze această diversitate.” În acest sens, creştinismul şi „progresul” european au condus de fapt la unul şi acelaşi lucru. Lumea se v-a dezbina şi se v-a defăima dacă toţi se vor convertii la creştinism. „Prin eforturile lor combinate predica creştină şi progresul european se sârguiesc să ucidă estetica vieţii de pe pământ, înseşi viaţa.” Din nou, cu ocazia, cuvântării lui Dostoevski despre Puşkin, Leontiev a exclamat. „cuvântul final!... nu poate exista decât numai un cuvânt final – sfârşitul a tot ceea ce există pe pământ, încetarea

istoriei şi a vieţii.” Aceasta nu v-a însemna că istoria se v-a sfâşii pur şi simplu şi v-a fi judecată. Nu, creştinismul nu v-a înceta, istoria v-a fi cumva paralizată şi oamenii vor fi lipsiţi de putere şi patimă. Din această lovire a două standarde Leontiev ştia numai o cale de ieşire: plecăciunea. „Ce este de făcut?... cu preţul iubitei noastre estetici trebuie, din cauza unui egoism transcendent şi din cauza unei frici de judecată dincolo de mormânt, să ajutăm creştinismul.” O astfel de alcătuire otrăvitoare, luată concomitent din Nietzsche şi din Clavin! Este posibilă numai într-o ambiguitate deliberată şi în crepusculul conştiinţei intelectuale.

În zilele lui Soloviov a remarcat: „nădejdile şi visurile lui Leontiev nu au apărut din creştinism, pe care l-a mărturisit ca şi un adevăr universal. Natura universală a acestui adevăr şi imposibilitatea de a îl accepta pe jumătate i-a rămas neclară.” În acest sens, Soloviov cu instinctul lui pentru consistenţă a remarcat tocmai opusul. Trăsăturile cele mai neplăcute ale lui Leontiev au fost tocmai aceste preponderenţe peristente spre ambiguitate. Lui i-a lipsit orice instinct moral înnăscut; imperativul categoric al „legii morale” nu a fost cumva perturbat. El nu a avut nicio nelinişte genuină de recunoscut şi el s-a îndoit puţin despre adevăr. Pentru el creştinismul nu a reprezentat lumina raţiunii – el nu a vorbit niciodată despre ea şi numai foarte rar el a făcut referiri la dogme în general. Chiar şi despre Hristos a vorbit puţin. În creştinism el nu a căutat adevărul sau credinţa, ci numai mântuirea – mântuirea din mormânt şi iad, aici şi acolo, dar nu în noua viaţă. După concepţia lui creştinismul nu coincide cu pesimismul filosofic, cu filosofia lui Hartmann că „totul de pe pământ este fals şi lipsit de semnificaţie, totul are o durată scurtă şi realitatea şi veşnicia vor începe după distrugerea lumii şi a tuturor celor care trăiesc în ea.”[224] Totul se va termina, totul v-a fi distrus. Pentru

224 Eduard von Hartmann (1842-1906) a fost un filosof german pesimist. Filosofia sa este pusă în evidenţă în lucrarea *Die philosophie des unbewussten* (Berlin, 1869, ediţia a XIX-a tradusă de W. C.

Leontiev creştinismul este o religie a finalului – o profeţie a finalului şi nu o temă a vieţii. Creştinismul nu a adus cu sine o veste bună despre istorie şi în istorie. Leontiev nu a văzut niciun sens religios în istorie: în probleme de istorie el a rămas un estet şi un biolog şi a fost deplin mulţumit asupra acestui lucru.

Hiper-eshatologismul Reformei a fost întâlnit în mod neaşteptat în Leontiev. Cu toate înclinaţiile şi premisele lui sălbatice sau „nietzscheene," el se aseamănă enorm cu Karl Barth. El a plecat de la tradiţia Sfinţilor Părinţi. Pentru el creştinismul este numai ancora unei mântuiri personale; el a încercat să preseze tot sensul religios al psihologiei în schema „egoismului religios." Astfel, el nu a putut avea nicio concepţie clară despre Biserică. El a fost mult prea mult un individualist.

Leontiev a fost unul dintre aceia care s-au întors la credinţă. Această întoarcere lipsită de bucurie l-a înspăimântat, în mare parte cu ochii închişi şi după cum spune el, „împotriva unei furtuni întregi de proteste lăuntrice," fiind o greutate şi o dificultate pentru el. El a profesat şi a crezut cu putere, lipsă de iluzie şi tristeţe. Pentru el credinţa nu a devenit o sursă de inspiraţie, ci a rămas numai un mijloc al unei flagelări de sine şi obligaţie de sine. El a fost mai mult un romantic lipsit şi deziluzionat decât un credincios şi chipul lui este caracteristic acelei epoci a crizei religioase şi a descompunerii romantismului. El nu trebuie comparat cu vechii slavofili, cu nişte romantici nepocăiţi cum ar fi Herzen şi Apolon Grigorev. Ei posedau un simţ identic al vieţii: o fascinaţie faţă de putere şi spaţiu, o religie estetică a cosmosului, o reverenţă faţă de natura creată (*natura naturans*). Această percepţie a lumii nu a fost condusă de frumuseţe, de o bucurie estetică. În general se poate simţii un gust puternic de hedonism în estetica romantică.

Coupland ca şi *Filosofia inconştientului,* Londra, 1884, 3 volume). Pesimismul derivă din faptul că fericirea nu poate fi dobândită în viaţa de aici, în viaţa transcendentă de după moarte sau într-u stadiu viitor al lumii.

Leontiev se referă frecvent la Herzen şi într-adevăr, aceiaşi critică estetică al unui Occident ofilit şi superficial a dat naştere la ambele. Totuşi, Lentiev a avut mai multe în comun cu Apolon Grigorev. Reinterpretarea estetică a viziunii Ortodoxiei din lumea rusească, care era deja acută în Leontiev şi care a devenit din ce în ce mai acută între neoromanticii de la sfârşitul secolului şi mai apoi a devenit tocmai de la Grigorev. În această percepţie obiceiul şi ritualul s-au dovedit a fi mai importante şi caracteristice decât restul dogmelor sau învăţăturile credinţei. Am putea supune cu convingere că „viaţa" este mai largă şi mai adâncă decât orice „doctrină."

Deşi el vedea, lucrurile confuz şi dezordonat, mizerabil şi unduitor, lui Grigorev i s-a oferit „bucuria şi necazul de a da naştere propriilor idei şi nu la ideile altora." El a avut aceiaşi vârstă ca şi slavofilii mai tineri şi la fel ca şi Aksakov şi Iurie Samarin el a fost captivat de Hegel încă de când era student (sub influenţa noilor profesori de la facultatea de ştiinţe juridice: Redkin, Kriukov şi alţii).[225] Ecourile cântecelor şi imnelor lui masonice mai pot fi simţite încă în poezia lui tinerească.[226]

Totuşi Grigorev nu poseda o credinţă genuină. El a admis că „prin Ortodoxie am înţeles pur şi simplu un fel de principiu istoric spontan după care mi-a fost dat să trăiesc şi să creez noi forme de viaţă şi artă." Grigorev l-a primit pe celebrul monah Partenie tocmai pe nişte temelii estetice şi a fost atras de această imagerie proaspătă, de nişte impresii iradiante, deplinătatea şi controlul artistic şi

225 Petru Grigorev Redkin (1808-1906) a devenit aderentul viziunii lui Hegel în timp ce încă era student la Universitatea din Berlin. El s-a întors în Rusia în 1835 pentru a devenii un jurist binecunoscut şi un profesor foarte popular la Universitatea din Moscova. Dimitrie Lvovici (1809-1845) a studiat şi el la Berlin şi a devenit binecunoscut ca şi filolog şi clasicist. A fost un specialist în temeliile economice şi în cultura clasică şi a predat literatura latină şi antichităţile la Univesitatea din Moscova din 1835.

226 Notele la „Imnele" lui – „Cuvinte de bucurie" după cum le-a exprimat Alexandru Block. [Nota autorului].

„comemorarea sufletului” în cartea sa.[227] Restul slavofililor mai bătrâni, Homiakov şi Kireevski, i-a valorizat mult ca şi purtători ai unui principiu „organic” şi el a admirat enorm de mult cartea lui Teodor Bukharev *Ortodoxia.*[228] El a fost de mai multe ori atras de convingerile autorului decât de puterea vieţii pe care o poseda. În 1850 Grigorev a fost membru al aşa numitei „comisii editoriale” a jurnalului *Moscovitul*.[229] Între restul membrilor acestui cerc a se mai vedea Ostrovski, Pisemski şi Terţie Filipov.[230] Aici au fost

---

227 Ieromonahul Parfenie (1807-1878) a făcut apel la Grigorev ca şi scriitor din partea oamenilor, un om care scria şi vorbea cu o simplitate de copil, totuşi cu o mare capacitate artistică. Perfenie şi-a povestit aventurile lui Grecia şi în Orientul Mijlociu în *Skazanie o stranţvii i puteşestvii po rossii moldavii, turţii i sviatoi zemle,* 4 volume (Moscova, 1856). A se vedea lucrarea lui Apolon Grigorev *Vospominaniia* (Moscova Leningrad, 1930), p. 216.

228 *O pravolsavii v otnoşenii k sovremennosti* [Despre ortodoxie în legătură cu vremurile contemporane, care a fost mai întâi publicată în 1861 dar scrisă în 1848. Acestea, la fel ca şi cartea sa despre Ortodoxie, au fost controversale şi au câştigat autorului un transfer la Academia din Kazan în 1854. În următorul an el s-a mutat în Sank Petersburg pentru a slujii în comisia comitatului ecclesial de cenzură. Aici s-a implicat într-o controversă violentă cu privire la noul jurnal al lui Askochenskii, *Domaşninaia beseda* şi eventual a devenit deziluzionat şi şi-a abandonat voturile monahale. A se vedea capitolul VII, secţiunea 3.

229 *Moscovitul* [*Moskovitan*], publicat între 1841 şi 1846 de Mihail Pogodin, în care a combinat elementele unei „naţionalităţi oficiale” şi ale slavofilismului. În 1850 acest jurnal slăbit a fost revizuit sub o „nouă comisie editorială,” în care Grigorev a jucat un rol principal.

230 În a1890 Leontiev şi terţie Filipov au fost apropiaţi, atraşi unul de altul de un grecofilism politico-ecclesial comun. În acele vremuri Leontiev nădăjduia la o întărire viitoare a autorităţii patriarhului ecumenic (după încorporarea Constantinopolului în Rusia), ceea ce era necesar pentru a „centraliza administraţia ecclesială a Ortodoxiei.” Leontiev a subestimat independenţa Bisericii, „puterea de libertate.” [Nota autorului]. Terţie Filipov (1825-1899) a fost un activist de stat socialist şi un publicist. El a fost campionul ideii întoarcerii Rusiei la „zilele lui Kotoşin,” după cum a găsit el structura Rusiei pre-petrine, cu un patriarh şi un sinod, mult mai apropiată de specialităţile naţionale ale ruşilor. Filipov a lucrat şi el ca să popularizeze folclorul rus.

membrii Zedergol şi mai apoi ieromonahul Clement din Optina şi prietenul său Leontiev, a fost şi el un membru.[231] Combinaţia unui romantism estetic înălţător şi un sentiment realist pentru obiceiurile vii, dimpreună un entuziasm pentru muzica folk, i-a caracterizat cel mai mult. Aceasta s-a legat de descoperirea literaturii din lumea comercială rusă. Tocmai pentru aceste motive, Filipov şi-a dedicat atenţia şi interesul faţă de vechii credincioşi.

Concepţia „oamenilor" a suferit o schimbare. Problema „obiceiului" a fost ridicată diferit, mai istoric decât figurativ şi a fost mai puţin subiectul simplificării pastorale. În cele din urmă, „oraşul" este mai mult o categorie istorică decât „satul" (care este practic un sinonim pentru „natură"). Grigorev a perceput această istoricitate în exemplul Moscovei. „Am nevoie de vechile catedrale, vechile icoane în schemele lor dimpreună cu feţele lor întunecate; am nevoie de urmele istoriei şi cel mai mult, dacă îmi este permis, crudul şi obişnuitul." Grigorev şi-a numit viziunea lui „organică" şi a legat-o cel mai mult de Schelling. El a avut „o mină enormă de teorii organice," un simţ al unei inepuizări organice şi nefrângere a vieţii, „un simţ al legăturilor organice între fenomenele vieţii, un simţ al întregului şi al unităţii vieţii," care îi era fundamental. Viaţa este ceva mai mult decât logica, mai mult un poem decât un sistem.[232]

Grigorev contrapune „sentimentului istoric" şi „concepţiei istorice" sau în alte cuvinte, intuiţia şi înţelegerea., percepţia artistică vie şi „despotismul istoriei." Aceasta a rămas cumva o reminiscenţă a criticii lui Kireevski şi mai mult al lui Herzen. Incidental, Grigorev

231 Mai târziu Leontiev a scris o scurtă lucrare a Părintelui Clement intitulată *Oteţ Kliment Zedergolm Ieromonah optinoipustini* (Moscova, 1882, retipărită în revista lui Leontiev *Socinenie*, Paris, YMCA Press, 1978).

232 După cum bine s-a exprimat Rudolf Haym în celebra sa carte *Die romantische Schule* (Berlin, 1914) despre diferenţele între romantism şi hegelianism. [Nota autorului].

a avut mai multă simpatie pentru „furt „ şi pentru „dreptul hegelianismului” – argumentul istoric a fost cel mai puternic în el. Schelingianismul a denotat pentru el o filosofie a frumuseţii universale şi o justificare a multiplicităţii, bogăţiei şi înfloririi vieţii.

Cel mai înalt sens al formulei lui Schelling este conţinut în faptul că toţi, tuturor naţiunile şi indivizilor le este dat un simţ deplin al responsabilităţii de sine. Aceasta zdrobeşte dumnezeul idolatru căruia îi sunt adus sacrificii, idolul abstract al dezvoltării umanităţii. În conformitate cu aceste motive estetice, Grigorev a insistat pe o teorie a consistenţei sau mai precis pe o teorie care exemplifică şi formează ceea ce nu poate fi codificat, ca fiind opus transformaţionalismului metafizic şi inevitabilei doctrine a „formelor tranziţionale.”

Viaţa lumii se desfăşoară în succesiune şi în combinaţia unor „cercuri tipice” şi fiecare ciclu posedă propria lui faţă, propria lui formă, propriul lui chip. Fiecare epocă constituie un „organism” distinctiv, deplin la timp, la fel cum fiecare naţiune este o entitate şi un spaţiu deplin.

Fiecare organism a fost format sau cel puţin vizibil a fost schimbat în tradiţiile şi crezurile lui de la tradiţia originală, contribuind la un principiu organic al vieţii universului... fiecare astfel de organism este inclus în sine, necesar luişi, posedând deplin capacitatea de a vieţui în conformitate cu legile care o caracterizează şi nu este obligat să slujească ca o formă tranziţională pentru un alt organism... în aceste organisme, unitatea, o unitate nealterată nu a subiectului ci al oricărei dezvoltări şi uniforme încă de la început, este adevărul sufletului uman.

Astfel, o teorie a tipurilor culturalo istorice se deduce din premisele unei „viziuni” organice. Herzen a formulat o teorie similară în aceiaşi ani (a se vedea *Sfârşiturile şi începuturile lui*) şi a fost motivat de estetică. Danileski a demonstrat mai apoi acest lucru în cartea sa. mai presus de orice irepetabilul şi unicul l-au tras pe Grigorev. Astfel, Occidentul a început să posede o calitate uniformă.

„Occidentul a început să dobândească o personalitate abstractă – umanitatea; Orientul crede numai într-un suflet viu.” Occidentul a fost congelat, Orientul este încă deplin.

A devenit aparentă o convergenţă cu Leontiev: identitatea experienţei şi a intuiţiei, unitatea tipului romantic. Leontiev nu a mers mai departe decât Grigorev în filosofie şi în consecinţă nu a depăşit limitele romantismului. Estetica a rămas pentru el criteriul decisiv al istoriei – criteriul unicităţii şi al puterii. Totuşi, teoria mântuirii sale rămâne o înţelegere străină şi externă a acestei filosofii păgâne – tocmai finalul mort al romantismului.

Neînţelegerile personale ale lui Leontiev nu au fost nişte dispute sau neînţelegeri personale. O problemă tipică şi fundamentală – problema acţiunii religioase – a apărut şi a agitat conştiinţa rusă. Această problemă este prezentă întotdeauna în Dostoevski şi în Soloviov şi mai mult în Fedorov. Ea este aceiaşi: „cum pot trăi o viaţă sfântă?” Leontiev a răspuns plin de agitaţie şi iritare: „aduţi aminte de moarte.” El a abandonat înţelepciunea rapace a acestei lumi în spre viaţă. Numai la finalul secolului s-a simţit că această nouă generaţie a fost profund mişcată de această decizie.

XI

Negaţia şi întoarcerea

Negaţia şi întoarcerea sunt două părţi ale aceluiaşi proces religios neobosit în care inima şi conştiinţa rusă au fost atrase încă de la mijlocul secolului al XIX-lea. În orice caz, a fost o vreme de îndelungate căutări. Împotriva trecutului istoric sensul deplin al predicii filosofice a lui Vladimir Soloviov a devenit din ce în ce mai comprehensibil. El a început să scrie prin anii 1870 şi consecvent hiliasmul lui tineresc, tendinţele apocaliptice şi neliniştea au devenit din ce în ce mai neaşteptate şi speciale. El a împărtăşit întregul „progres al credinţei,”

deşi într-un sens special. După cum a remarcat L.M. Lopatin deplin:

El a avut o credinţă lipsită de fluctuaţii în împlinirea iminentă a procesului istoric şi s-a împărtăşit de nişte interese tipice ale contemporanilor lui: credinţa în istorie, progres şi triumful rapid şi final a tuturor ideilor culturale asupra vieţii şi construcţia unui paradis pământesc care să corespundă cu o anumită religie a unui anumit segment intelectual al Rusiei în a doua jumătate a ultimului secol. Credinţa pe care o poseda Soloviov în anii tinereţii, în epoca entuziasmului faţă de materialism, nu avea nimic mistic – a fost pur şi simplu o formă de partizanat socialist. Dar apoi, odată cu mutaţia generală în concepţiile universale, a dobândit un caracter profund mistic şi s-a amestecat cu o credinţă transfigurată în a doua venire a lui Hristos.[233]

Ar fi necesar să adăugăm că acest „atunci" cade în anii lui timpurii, „pe apusul unei tinereţi ceţoase."

După cum pomeneşte Kareev, Soloviov, la fel ca şi contemporanii lui, l-au citi pe Flerovski şi în scrisorile lui el i-a scris ca şi tânăr că se pot găsii anumite aluzii specifice în duhul populismului religios.[234]

Muznik v-a arăta în curând tăria sa reală, în faţa marii celor care nu văd în el nimic altceva decât beţia şi o superstiţie întunecată. Vremuri măreţe şi crude se apropie şi bine v-a fi de cel care v-a putea aştepta cu nădejde şi frică.[235]

Soloviov a urmărit cu atenţie anumite mişcări sectare

---

233 L. M. Lopatin a fost editorul jurnalului *Probleme d filosofie şi psihologie* [*Voprosy filosofii i psikologii*] şi mai apoi după moartea lui N. Grot, capul Societăţii Psihologice din Moscova. Lucrarea lui *Psihologia lui Vladimir Soloviov* a fost tradusă în engleză de A. Başky şi publicată la Universitatea Tipografiei din Aberdeen Paris în 1916.

234 N. I. Kareev a editat jurnalul ecclesial *Istoriceskoe obozrenie* şi secţiunile istorice ale Enciclopediei Brockhaus-Ephron. Despre tinereţea lui Soloviov a se vedea articolul părintelui Florovski „Molodye gody VI. Soloviov," *Put,* nr. 9 (1928) şi *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski.*

235 Acest lucru a fost scris în martie 1881.

dintre oameni.[236] În prima sa călătorie afară el a devenit interesat de experimentele comunalo-religioase din America, în special de frăţietatea aşa numitor „perfecţionişti" din Oneida.[237] Totuşi, singura sursă a acestor colonii a fost cartea lui Nordhof.[238]

Soloviov nu a pierdut niciun interes pentru tot restul vieţii sale. În prima sa *Conferinţă despre Dumnezeu-umanitate* el a vorbit tocmai de „adevărul socialismului."[239] În acest sens, toată calea creativă poate fi înţeleasă şi explicată ca şi o căutare de justiţie socială. „Socialismul apare ca şi o forţă istorică justificabilă," deşi este numai adevărul problemei sau o necesitate. Planul sau idealul socialismului nu poate şi nu v-a fii realizat atâta vreme cât rămâne o lucrare pământească umană.

Prin cererea unei dreptăţi sociale şi prin incapacitatea de a o realiza pe nişte baze materiale finite, socialismul conduce inevitabil la înştiinţarea necesităţii

---

236 A se vedea referinţele lui la întoarcerea şi susţinerea oamenilor faţă de discursurile istorice din martie 1881. [Nota autorului].

237 Colonia perfecţioniştilor din Ondeida, New York, dimpreună cu cea din Puteney, Vermont, a fost întemeiată de John Humprey Noyes în aşteptarea cele de a doua veniri a lui Hristos.

238 A se vedea I.I. Ianzhul, „Vospominaiia," în *Russkaia stranіa* din martie 1910. a mia fost publicată din nou în 1914. [Nota autorului]. Titlul cărţii autorului este *Societăţile comuniste ale Statelor Unite: din vizite şi observaţii personale: care includ nişte mărturii detaliate ale economiştilor, zoriţilor, şakerilor şi alte societăţi existente* (Londra, 1875).

239 Textul tipărit al *Conferinţelor* nu corespunde deplin cu prezentarea lor originală din 1878. Publicaţia a fost întârziată până în 1882. *Ţerkovni vestnik* a emis un raport stenografic preliminar, care a fost omis în linişte. A se vedea scrisoarea lui N.N. Strakohv către Lev Tolstoi despre conferinţa ultimă a lui Soloviov în aprilie 1878 (la care apropo, a participat şi Malikov). „Conferinţa sa a fost foarte efectivă. Cu o foarte mare aprindere el a vorbit de dogma chinurilor veşnice. Bineînţeles el a fost gată să predice multe alte erezii, dar evident nu a îndrăznit şi a ales această dogmă cu scopul de a se exprima cu o claritate deplină." Strakhov încheie: „panteismul se aseamănă destul de mult cu hegelianismul, nu numai cu cea de a doua venire ci şi cu ea. Cabala, gnosticismul şi mistica sunt introduse aici cu o bună măsură." *Tolstovski muzei,* 160-161.

unei principiu condiţional al vieţii sau în alte cuvinte la recunoaşterea religiei.

Mai mult, în Opinia lui Soloviov Fourier a îndeplinit un mare serviciu în ceea ce el „proclama restaurarea drepturilor materialului" împotriva unui idealism şi a unui spiritualism singular. În interpretarea lui Soloviov *lé réhabilitation de la chair,* a favorizat adevărul creştin.

Creştinismul înştiinţează semnificaţia veşnică şi necondiţională a omului nu numai ca şi o fiinţă duhovniceacă ci şi ca una materială; creştinismul afirmă învierea şi viaţa veşnică a trupului...creştinismul promite ceva mai mult decât un cer nou, dar şi un pământ nou...

Planul şi „adevărul" socialismului sunt împlinite într-o sinteză religioasă.

Prin activitatea şi predica sa filosofică, Soloviov a ajuns la concluzia că „filosofia, în sensul unor cunoştinţe abstracte, exclusiv teoretice şi-a împlinit dezvoltarea ei şi a trecut ireversibil mai de multă vreme în lumea trecutului." Filosofia modernă s-a întors la viaţă şi a intrat în acţiune. „Acum în veacul al XIX-lea, a venit vremea ca filosofia să treacă dincolo de abstracţiile teoretice, dincolo de limitele şcolii şi să îşi declare drepturile supreme în afacerile vieţii." Insuficenţa unor cunoştinţe „teoretice" abstracte este, în viziunea lui Soloviov, determinată mai presus de orice de imperfecţiunea cu care este învăluită lumea. Experienţa empirică nu posedă şi nu i-a fost oferită, adevărata realitate în cunoaşterea a ceea ce constă. Adevărata realitate trebuit creată din nou:

bineînţeles adevărul este veşnic în Dumnezeu, dar în măsura în care Dumnezeu nu este în noi, noi nu locuim în adevăr. Nu numai că cunoştinţele noastre sunt false, existenţa noastră, înseşi realitatea noastră este falsă. Astfel, o adevărată organizare a cunoştinţelor cere o organizare a realităţii. Aceasta nu este datoria cunoştinţelor, după cum se credea, ci creată de gândire sau pentru creativitate.

Filosofia, în viziunea lui Soloviov, este „justificată" tocmai de „faptele istorice"; „ea a eliberat personalitatea

umană de obligaţia formalismului şi i-a oferit un conţinut lăuntric." Mai înainte de orice Soloviov a rezolvat altceva decât problema căilor vieţii religioase. Prin urmare el i-a îndemnat pe toţi să studieze filosofia „ca şi o lucrare bună şi ca şi o mare faptă pentru toată lumea." Oamenii nu i-au ascultat numai ca şi gânditor, ci ca şi un „învăţător" sau „predicator" sau chiar ca şi pe un profet. Îmbulzeala ascultătorilor care veneau la conferinţele Universităţii din Sank Petersburg şi nişte zeloţi uimiţi ai cunoaşterii „pozitive."

În anii şaizeci o astfel de grămadă putea fi adunată numai pentru conferinţe despre fiziologie, în anii şaptezeci pentru conferinţe despre economie politică, dar la începutul anilor optzeci mai tot tineretul universităţii se grăbea să asculte conferinţe despre creştinism.[240]

În darul radicalismului social al vremurilor Soloviov a perceput o ispitire a conferinţelor despre o lume transfigurată.[241] El a avut o viziune deplină a duhului lui

240 Acest raport al unor contemporani a fost luat dintr-un eseu de N. Minski, „Novoe slovo Solovieva," *Ustoi,* no. 2 (1881), după cum a fost citat de Kozmin, *Ot 19 fevvralia k I martu: Ocherski po istorii narodnichestva* (Moscova, 1933), pp. 276-277. [Nota autorului].

241 A se remarca observaţiile curioase al lui P.L. Lavrov, *Sotsialinaia revoluţia i zadachi nravstenennosti: Straye veprosy* (1881) şi notele lui O. Vizanţev, Kolos (Praga, 1921), pp. 98-99: „la mijlocul anilor 1870 o veste ciudată a ajuns la mănăstirea emigrantă din Londra despre o sectă mistică dintre revoluţionarii ruşi. Vestea s-a dovedit potrivită. Nişte oameni destul de respectaţi au fost avertizaţi de epidemie. Dar aceasta nu a durat mult. Caracteristic, Lavrov a găsit ciudat faptul să întrebe participanţii din mişcare şi prin urmate el a avut numai o cunoaştere confuză a ei. „Odată cu apariţia din Rusia la finele anilor 1880, experienţa elementului religios a început să fie repetată de mai multe ori şi a primit o forţă mai precisă... peste tot această amestecare de ortodoxie şi idealism filosofic, populism şi mecanismele unui idealism pedant, care a fost accesibil numai unei mici minorităţi, i-a pătruns pe toţi... toţi Saddler, tinerii educaţi ai unei epoci care tocmai a trecut cu privire la gândurile sobre despre Belisnki, Herzen, Cheryşevski şi Dobroliubov au devenit obişnuite cu îmbulzeala lecţiile unor predicatori uimitori care au obscurizat contradicţia dintre ştiinţă şi religie; devenind obişnuiţi să considere tratate care pentru tot talentul autorilor lui, nu au fost închişi." Lavrov, mai presus de toate,

Hristos în tot progresul secular al vremurilor moderne. „Nu putem nega faptul că progresul social din veacurile recente a fost purtat în duhul filantropiei şi al dreptăţii, în duhul lui Hristos.” În dezvoltarea europeană modernă el a găsit o anticipare a adevărului creştin.” În duhul lui Hristos se poate acţiona printr-un slujitor creştin al tainelor ca şi un agent necredincios?” Această cerinţă oarbă şi confuză pentru ceea ce este adevărat poate fi adus în „mintea adevărului” – ea trebuie adusă sau întoarsă la Hristos. Biserica trebuie să discernă în această lume curentul mistic al redescoperirii adevărului,” să se ridice la cel mai înalt nivel al stadiu al conştiinţei” şi să se pună pe sine deschis într-o sinteză mai înaltă şi mai transfigurată.

Tema unei istorii creative este o parte din percepţia planului lui Soloviov a creştinismului. Creştinismul este real numai ca şi un „principiu universal istoric.” Soloviov susţinea că Biserica îşi poate atinge plinătatea şi deplinătatea numai printr-o acţiune istorică. Conversiv, creativitatea istorică sau construcţia primeşte mai întâi justificarea deplină şi susţinerea numai în Biserică, în adevărul Dumnezeu-umanităţii. „Adevăratul creştinism nu poate fi pur şi simplu o problemă pentru acasă sau pentru Biserică—trebuie să fie ecumenic, trebuie să privească toată umanitatea, la toate sârguinţele umane.” Biserica, în înţelegerea lui Soloviov este un actor uman care are o anumită datorie creativă şi o chemare la istorie – este singurul ideal social creştin. „Esenţa adevăratului creştinism constă în renaşterea umanităţii în duhul lui Hristos, schimbarea împărăţiei pământeşti în Împărăţia lui Dumnezeu, care nu este din această lume.” Aceasta este credinţa tare şi nealterată, miezul întregului sistem.

Soloviov a luat acest punct de plecare din critica existenţei tipic romantică. El a văzut întreaga lume ca aflându-se într-o frază critică sau într-o criză, în lipsă de armonie şi dezintegrare, în puterea unor „principii

în avea în vedere pe Soloviov (şi pe Lev Tolstoi). În acele momente Soloviov a ţinut o prelegere despre iluminismul în Rusia până în momentul de faţă [Nota autorului].

abstracte.” Totul din lume este lipsit de legătură şi izolat. Chiar şi religia din lumea contemporană se află în decădere: „nu apare cum ar fi trebuit să apară.” Totul este copleşit de lipsa de acord că religia a încetat să mai fie un „principiu” al vieţii. „Religia contemporană este ceva care creează sentimente de milă. Strict vorbind religia, ca şi un principiu guvernator, ca şi un centru de gravitate, nu există. Mai mult, aşa numita religiozitate ca şi un mod sau un gust personal există în locul ei.” Aceste planuri ale lumii care au cedat trebuie să fie restaurate şi în legăturile lor mutuale şi în întregul organic.

Filosofia trebuie să pregătească sau să substanţieze această mare sinteză, această „unitate totală” [*vse-edinstovo*], această mare şi nouă restaurare. „Când creştinismul devine o convingere actuală, ceva după care oamenii se străduiesc să trăiască şi ceva care v-a fi purtat în realitate, atunci evident totul se v-a schimba.” Gândirea lui Soloviov „este că [creştinismul] a imaginat contradicţia faţă de raţiune” adică cauza supremă a necredinţei şi a apostaziei de la timpurile moderne creştine. Creştinismul nu „penetrează raţiunea” la un stadiu suficent; ea apare lumii „într-o formă falsă” şi continuă să rămână aşa. Pe de lată parte, Soloviov a crezut cu tărie şi a afirmat deschis că nu există contradicţie aici şi acolo. Pe de altă parte, Soloviov a crezut cu tărie şi a afirmat deschis că nu există şi nici nu poate exista una – toate postulatele unei raţiuni cunoscătoare şi ale unei inimi căutătoare au fost mai întâi împlinite în revelaţia creştină. Pentru acest motiv el a atacat cea mai înaltă importanţă de a crea o formă adecvată pentru a discerne adevărul creştin, până la „justificarea credinţei părinţilor,” prin filosofie. În acest sens, filosofia lui a pretins că este o astfel de mărturisire a credinţei creştine în elementul adevărului.

O sinteză religioasă încă rămâne încă să fie oferită; a fost numai propusă. „Nu este un dat al conştiinţei, ci numai o datorie a intelectului, pentru care împlinirea a cărei conştiinţe prezintă numai nişte date parţial necoordonate şi enigmatice.” „Elementul mistic” este

singurul component al unei sinteze propuse şi dorite. Principiul teologic, dezvoltat singular este schimbat într-un dogmatism abstract. Adevărat, Soloviov accentuează, filosofia şi ştiinţa, le-a acceptat şi le-a dezvoltat pe ambele, care a dus inevitabil la scepticism şi o întoarcere la obiectivitate este posibilă numai printr-o experienţă „mistică." Prin urmare nu urmează că filosofia şi ştiinţa pot şi trebuie să se fie lăsate afară din sistemul lui Aquino sau a patristicii orientale care ar trebui restaurată? La această întrebare Soloviov răspunde cu un „nu" decisiv. În acest moment se ridică întrebarea: de ce, în istorie, intelectul uman se „separă atât de irepresibil de adevărul cunoştinţei religioase," chiar cu riscul de a se grăbii să cadă în nimicnicie şi goliciunea unui scepticism lipsit de fruct? A declarat că dezvoltarea modernă este numai o „greşală arbitrară," pur şi simplu „o simplă cădere modernă prin păcat," ar fi un răspuns mult prea facil. Nu, în mod tradiţional teologia nu conţine temelii şi baze pentru plecarea sau apostazia raţiunii (o apostazie temporară, după cum era convins Soloviov). Teologia tradiţională nu include o cunoaştere a naturii sau să ofere un orizont creativ pentru raţiune. Dacă adevărul nu poate fi definit pur şi simplu ca şi un gând oferit de raţiune, dacă nu poate fi definit ca şi un act al definiţiei, atunci ca şi un fapt al experienţei, atunci prin acelaşi fapt al experienţei poate fi definit pur şi simplu ca şi un fapt al experienţei, atunci prin acel motiv poate fi definit pur şi simplu ca şi o dogmă a credinţei. După această nouă idee, adevărul trebuie să devină una, alta şi al treilea.

Ţelul sintezei este tocmai acesta:

De a introduce adevărul religios în formele gândirii raţionale libere şi de a îl realiza în datele unei ştiinţe experimentale; a oferii teologiei o legătură lăuntrică cu filosofia şi ştiinţa şi în acest fel, de a organiza toată problema adevăratei cunoştinţe într-un sistem deplin de o teosofie ştiinţifică liberă.

Este cât se poate de caracteristic că până şi în ultimii ani Soloviov încă a continuat să înţeleagă profeţia că

Evanghelia a fost predicată în toată lumea în sensul că adevărul v-a fii manifestat cu claritate. Vor fi unii care îl v-or accepta inevitabil, îl vor accepta conştient sau îl v-or respinge egal. Subiectul trebuie şi v-a fi adus într-o astfel de formă ultimă şi necondiţională a expresiei, aşa că v-a fie pur şi simplu morală sau absolut imorală pentru a rezolva printr-un act pur şi liber sau printr-o decizie precisă a fiecărei persoane pentru sine. „Atâta vreme cât doctrina creştină nu v-a ajunge la o astfel de claritate, atunci mai rămâne încă de stabilit o filosofie creştină, fără de care predica evangheliei nu poate fi deplin realizată.” Aceasta a fost în acelaşi timp o întoarcere la metafizică şi o întoarcere la dogmă. A fost o reacţie la toate formele de psihologism, pietism şi moralism. Mai presus de orice Soloviov a încercat să deştepte gândirea, să ridice conştiinţa intelectuală. Aceasta a fost o întoarcere la credinţă prin raţiune: *intelligo ut credam.*

În aşteptările lui istorice Soloviov a fost un optimist utopic. „Neaşteptatul v-a fi în curând realizat.” La finele vieţii sale el a fost cuprins de o nelinişte apocaliptică acută şi de premoniţii. Dar el a aşteptat la fel ca mai înainte: toate vor trece în curând.

Calea creativă a lui Soloviov s-a dovedit a fi dură, torturantă şi chiar frântă. A fost o cale a luptei, nu a unei dezvoltări depline; o cale a entuziasmelor şi a renunţărilor, o alternare a capriciilor şi a lipsei de încântare. La diferite stadii din viaţa sa el a pretins înţelesul principalei sale lucrări filosofice în nişte termeni care variau destul de mult. În tinereţe el a rezolvat criza necredinţei nu prin întoarcerea la creştinism, ci printr-o convertire la un pesimism filosofic, la credinţa lui Schopenhauer şi Hartmann.[242] În acelaşi timp Soloviov a reacţionat negativ faţă de „creştinismul” istoric şi orice catehism l-a contrapus unui creştinism „adevărat” încă nedescoperit al viitorului. În primii săi ani, sub influenţa dual al pesimismului modern şi al platonismului, Soloviov a învăţat

242 A se remarca influenţa lui Schopenhauer asupra lui Turgnev şi în special despre Fet [Nota autorului].

ceea ce el numea un „idealism transcendent.” Prin puterea predicii el s-a sârguit să demonstreze nimicnicia acestei lumi şi prin puterea unei convingeri raţionale, a epuizat setea oarbă a acestei existenţe afară din lume. Trebuie respinsă voinţa de a vieţui, lumea trebuie distrusă. Teoretic această lipsă iluzii a fost deja expusă în lumina idealismului filosofic: „lumea devine substanţială numai în decepţie.” Această apariţie nu v-a dispare niciodată fără o urmă. Soloviov credea într-o apocatastază, nu o nirvana – o manifestare a lumii duhului. Mai apoi, *în criza filosofiei occidentale,* dizertaţia pe care a scris-o ca şi tânăr, el a concluzionat-o cu predilecţie că vechile „contemplaţii ale orientului” sunt identice şi în armonie cu „speculaţiile moderne ale occidentului,” el nu vorbea de o „justificare” filosofică a creştinismului, ci tocmai cu pesimismul.

Până la finele vieţii sale Soloviov nu s-a eliberat de puternica influenţă a lui Schopenhauer, pe care a combinat-o cu un entuziasm pentru viziunile şi facerile duhovniceşti. Este adevărat că el a fost repede captivat de un entuziasm faţă de mediumurile şi viziunile duhovniceşti. Mai este adevărat că el s-a mutat repede în spre o sinteză mai înaltă, la „idealismul” absolut al lui Schelling şi Hegel, la intenţia lui a de a „justifica” lumea fenomenală. De fapt, patosul acestor mari sisteme idealiste stă în percepţia şi demonstrarea a tot ceea ce există *sub specie aeterinitas,* tocmai printr-o substanţiere absolută sau în alt cuvinte, printr-o necesitate logică. Soloviov defineşte datoria metafizicii în acest fel.

Evident datoria conduce la distingerea necesarului condiţional de necondiţional, o realitate accidentală faţă de o idee absolută, lumea naturală a fenomenelor de domeniul substanţei dumnezeieşti.

Printr-o astfel de distincţie până şi „condiţionalul” devine necesar, căci de fapt nimic nu poate avea loc fără nişte „baze suficente.” Orice fenomen trebuie să fie „bine întemeiat,” căci altfel apariţia ar fi în întregime imposibilă. Unor mijloace care s-au produs odată ele nu se mai pot ridica. Este tocmai „accidentalul” cel care nu există. Acest

patos pentru o substanţiere absolută a fost întotdeauna foarte acut în Soloviov. El a învăţat deschis predestinaţia, de care se leagă lipsa lui curioasă de sensibilitate faţă de rău pe care l-a posedat până la finele zilelor lui. Viziunea sa de mai înainte despre lume ar putea fi numită „un creştinism roz," o utopie fericită a progresului – „creştinismul lipsit de un Antihrist," după expresie pretenţioasă a lui A. S. Volzhski.[243] Tot „sistemul" lui primar a fost construit pe premisele unui optimism metafizic.

Destul de ciudat, în ciuda entuziasmului spre un pesimism filosofic viziunea lui despre lume nu conţinea niciun motiv tragic. Această complacere metafizică este mai deplin definită ca şi o dispoziţie organică – o percepţie a lumii ca şi un „întreg organic" în care totul este proporţionat şi potrivit (a se vedea doctrina lui despre sufletul lumii, care se apropie de cea a lui Schelling). Astfel întregul proces al lumii este dezvoltat. Incidental, Soloviov a fost un darvinist convins, nu în general un transformaţionalist.[244] Pentru el, răul însemna *diz*-cordie, *dez*-ordine, haos. În alte cuvinte, această *dez*-organizare a existenţei. Astfel, învingerea răului permite *re*-organizarea sau pur şi simplu organizarea lumii. Aceasta este împlinită prin puterea dezvoltării naturale înseşi." „O putere invizibilă atrage firul luminos al vieţii universale în temeliile întunecate al dezordinii şi haosului şi aranjează liniile împrăştiate ale ceea ce numim universal în nişte forme structuralizate. Aceasta este concomitent o completitudine logică şi estetică sau o plenitudine –

243 A se vedea un articol destul de valoros a lui Volzhiski, „Problema zia u Vl. Soloviova," *Vopropsy religii,* pt. 1 (1906), pp. 221-297; „Chelovek v filosofskoi sisteme V. S. Soloviova," *Russkie vedomosti,* no. 209 (1903) şi colecţia *Iz mira literaturnykh iskanii* (1906). [Nota autorului].

244 Transformaţionalismul este ipoteza prin care evoluţia organică începe prin transformarea unei specii în alta. Ipoteza a început odată cu Lamarck, care a susţinea că evoluţia are loc prin adaptare. Darwin susţinea că evoluţia a apărut prin selecţie naturală. Transformaţionalismul „popular" denota varianta lui Darwin.

cosmosul sau universul este „fiica întunecată a unui haos întunecat," în propriile cuvinte poetice ale lui Soloviov. Totul organic nu poate conţine niciun element superfluu şi prin urmare nu există niciun element lipsit de necesitate. Răul se înrădăcinează pur şi simplu în dezordine, în lipsa de ordine şi non-ordinea. În acelaşi fel, răul nu poate fi constant. „Existenţa dezordonată, lipsită de simţ estetic a lucrurilor reprezintă numai poziţia falsă spectrală şi tranziţională."

Soloviov a perceput cu acurateţe sursa răului şi chiar energia lui în egoism, în aspiraţia individualizării, închiderii şi *dez*-unirii faţă de restul. „Opoziţia cuiva faţă de restul însemnă, în practică, negarea altora." Totuşi în primul rând, această aspiraţie la înstrăinare nu a fost realizată, nu a fost dobândită – „atragerea involuntară a unor forţe unite" este întotdeauna mai puternică.[245] Inteligenţa negreşit v-a triumfa asupra lipsei de sens. Acest drum închis a fost exagerat în mod voit de Soloviov; el îşi asumă calitatea necesităţii naturale. În al doilea arând, înstrăinarea în sine purcede din sensurile descoperite de sine ca şi nişte prerechizite necesare în acest proces.

Ce scop au aceste munci şi osteneli ale vieţii pământeşti? De ce trebuie ca natura să experimenteze nişte dureri de naştere? De ce, mai înainte de ea se oferă naştere la un organism sau cloacă, lipsită de formă care este incapabil să susţină lupta pentru viaţă şi aceasta moarte fără nicio urmă? De ce aceste avorturi şi eşecuri de sarcină ale naturii?

Mai presus de orice Soloviov, şi-a întors atenţia spre acest rău cosmic, la această lipsă de formare a naturii. El a răspuns acestei întrebări retorice cu un „singur cuvânt," exprimând ceea ce nici Dumnezeu şi nici natura nu au fost capabile să gândească. „Cuvântul este libertate." Totuşi, cu greu acest cuvânt este singur.

Este necesară o afirmaţie de sine preliminară pentru

245 A se vedea de exemplu legea gravităţii universale, care formează soliditatea naturală a lumii. [Nota autorului].

negarea sinelui, pentru că a renunţa la voinţa de sine exclusivă este mai întâi necesar să o posedă; cu scopul de a separa principiile şi forţele ca să fie unite liber cu un principiu necondiţional ele trebuie mai întâi separate de ea – ele trebuie să stea contul lor propriu şi să aspire la un artificiu exclusiv şi la semnificaţie. Numai experienţa reală, lipsa de potrivire fundamentală a acestei afirmaţii de sine, poate conduce la renunţarea voluntară şi la o cerere conştiincioasă şi liberă pentru unificare cu un principiu necondiţional.

Răul este în mod sigur o anumită răscumpărare a libertăţii. Căderea lumii sufletelor este calea spre restaurarea lor liberă şi „ţelul este împlinit mai înainte, victoria precedând bătălia." Pentru Soloviov natura căzută, lumea „care zace în păcat" este „numai o altă relaţie lipsită de necesitate a acelor elemente care constituie esenţa lumii dumnezeieşti," numai o anumită „transpunere a anumitor elemente existente care locuiesc în lumea de sus." Existentul este distinct faţă de necesar „numai prin poziţie." De aici apare o plan al unei sinteze universale, o reconciliere sau o restaurare. Aceasta nu a fost pur şi simplu o convingere raţională mistică, care în anii săi de mai înainte a însemnat o experienţă a teosofiei speculative. Cercul mistic şi cel teosofic în care viziunea iniţială despre lume a fost desluşită consta din romantici, Iacob Böhme şi ucenicii lui şi chiar Paracelsus Swedenborg.[246] A fost adăugat imediat studiul gnosticilor şi ai cabalei.

Soloviov a conceput şi şi-a scris toate lucrările lui principale în aceiaşi ani timpurii.[247] În Conferinţele sale

246 Despre Böhme, a se vedea vol. I, p. 232, nota 105 şi vol. II, capitolul şase, nota 24. Filip Aureolus Paracelsus, cum ar fi Teofrat Bombastus von Hohenheim (1493-1541)m a fost un fizician german şi teolog. El a fost interesat de filosofie, astronomie, alchimie şi virtuţi, pe care i-a considerat cei patru piloni ai vindecării. În teologie el a fost cel mai mult influenţat de Duns Scotus. Contribuţiile sale la medicină şi chimie care au apărut din experienţa cu ideile lui gnostice.

247 Numai *Îndreptăţirea binelui* [*Opravadnie dobra*] şi un eseu despre „filosofia teosofică" se leagă d aceşti ani. [Nota autorului]. Eseul lui este *Osnovy teoreticheskoi filosofii* (1897-1899), din care

Despre Dumnezeu-umanitate (chiar şi în ediţia franceză) el este mai aproape de Schelling în intuiţiile fundamentale şi în deducţiile specifice. Influenţa lui Hartmann şi Schopenhauer este puternic simţită în *Critica principiilor abstracte* şi influenţa şi metoda lui Hegel este vizibilă întotdeauna. Contradicţia fatală şi primară a lui Soloviov stă în faptul că el a încercat să construiască o sinteză ecclesială dintr-o experienţă neecclesială. Aceasta se aplică cel mai mult concepţiei lui fundamentale – doctrina Sofiei. Subsecvent el a rămas întotdeauna în cercul constrâns şi repulsiv al teosofiei şi al gnosticismului. După colapsul nădejdilor şi calculelor lui unioniste-utopice în anii 1890, el a suferit din nou o cădere dureroasă într-un gnosticism visător. Se pare că aceasta a fost cea mai întunecată perioadă a vieţii lui, „un leşin duhovnicesc," o seducţie a magiei erotice, o vreme a unor patimi întunecate şi stricăcioase. Dar a fost numai o cădere.

În orice caz, Soloviov a fost mult mai aproape legat şi apropiat de neo-platonism şi mistica germană decât de experienţa Marii Biserici şi a misticii catolice. Cât se poate de carcteristică este lipsa lui de sensibilitate faţă de liturghie. El a văzut Biserica mai mult în elementele ei canonice şi în cele scolastice, mai mult la nivelul „politicii creştine" şi mai puţin la nivel mistic, în adâncurile sacramentale şi în cele duhovniceşti. El a avut nişte viziuni care nu puteau fi realizate prin intelect (a se remarca cele „Trei Întâlniri" şi toată poezia lui mistică în general) şi tocmai în aceste „întâlniri" şi viziuni ale „feminităţii veşnice" pe care a împrumutat-o de la Biserică). *Catolicitatea* Bisericii a rămas o taină puternic închisă pentru el. El a fost mult prea mult legat de Protestantism, prin filosofie şi prin idealism şi mistică.

Soloviov nu a călătorit niciodată pe principala cale istorico-ecclesială, ci pe o cale de marginală, una mistică.

---

partea I este tradusă de Vlada Tolley şi James P. Scanlan ca şi „Fundamentele filosofiei teoretice" şi incluse în James M. Edie, James P. Scanlan, Maria Barbara Zedlin şi George L. Kline, ediţiile *Filosofiei ruseşti,* 3 volume (Chicago, 1965), 3: 99-134.

bineînţeles el a studiat şi a câştigat multe cunoştinţe despre istoria Bisericii antice şi despre Sfinţii Părinţi; se pare el l-a citi pe Mansi mai mult decât pe Migne.[248] Cel mai mult a fost tras de gnostici – el l-a considerat pe Valentin una dintre cele mai mari minţi din istoria gândirii, în special din cauza doctrinei sale despre materie – la fel ca şi Filon, a cărui influenţă este întotdeauna uşor de reperat în interpretările lui Soloviov la Vechiul Testament şi în *Istoria teocraţiei.*[249] În orice caz, el nu a trecut dincolo de Origen, deşi ei au fost puternic atraşi de el din cauza „universalismului" lui Origen. Astfel, într-un anume sens, el a rămas în epoca niceiană, cu problematica lui propedeutică.

Destul de ciudat, Soloviov a vorbit mult mai mult despre Dumnezeu Omul decât despre omul Dumnezeu. În sistemul lui chipul Mântuitorului a rămas mai mult un fel de umbră pală. Capitolele hristologice din *Conferinţele despre Dumnezeu-umanitate* sunt în întregime nedezvoltate, ceea ce a surprins şi a luat prin surprindere pe Rozanov. Această lipsă ciudată de receptivitate sau atenţie faţă de sfinţenia mistică a Bisericii, orientală şi occidentală a rămas cu mult dincolo de câmpul viziunii Sfintei Tereza de Avila sau Poverello din Assisi.[250] Chiar şi ediţia franceză a *Bisericii ecumenice* cu greu conţine orice fel simţ „catolic" al Bisericii. În loc există mai multe deducţii teologice şi dogme. Nu există temeiuri pentru al

248 Giovanii Domenico Mansi (1692-1786), celebrul patrolog şi publicist al unei faimoase colecţii a actelor sinoadelor Bisericii Romano-catolice în 1440. Munca intitulată, *Sacrorum conciliarum nova et amplissa collecto*, a fost publicată în 31 de volume în Florenţa şi Veneţia între 1759 şi 1798.

249 Jaques Paul Migne (1800-1769) a fost un patrolog şi publicist celebru, fiind binecunoscut pentru publicaţiile lui despre părinţii greci şi latini. *Series latina* (221 volume, 1844-1864) i-a cuprins pe autorii latini de la Tertulian la Inochentie III. *Series graeca* (161 volume, 1857-1866) cuprinde textele latine şi pe cele greceşti ale autorilor de la Pseudo-Barnaba până la Sinodul din Florenţa (1438) şi alte 81 de volume (1856-1867) ale textului latin numai din părinţii greci.

250 Despre Sfânta Tereza, a se vedea, mai sus, vol. 1, p. 348, nota 16.

compara pe Soloviov cu Augustin, nici nu se poate presupune că a fost atras mistic de Biserica romano catolică printr-un simţ al reverenţei faţă de Pururea Fecioara Maria, un fel de *theologia Mariana.* Nu există urme de acest fel de muncă creativă, ceea ce include optică lirică – o traducere a „litaniilor" din Petrarca nu dovedeşte nimic.

Destul de caracteristic, în descoperirea doctrinei despre *Sfânta Treime*, în *Conferinţele despre Dumnezeu-umanitate,* Soloviov stimulează că el nu a luat în considerare gânditori individuali cum ar fi Filon, Plotin, Origen sau Grigorie Teologul. În esenţă şi în fundamente doctrinele lor sunt similare. „De fapt, originalitatea creştinismului nu constă din punctele lui de vedere, ci din factorii lui pozitivi; nu în conţinutul speculativ al ideilor, ci în întruparea personală." Soloviov trasează până în momentul în care apologiştii secolului al II-lea l-au reprezentat pe Socrate şi pe Heraclit ca fiind „ai lor însuşi," ca şi „creştini mai înainte de Hristos." Aşa a definit Soloviov rolul lui Filon şi Plotin. Apoi el complică imediat aceste „fapte pozitive" printr-un comentariu speculativ. Dumnezeu-umanitatea a fost realizată de la începutul „lumii veşnice" şi întruparea este numai o manifestare a acestei unităţi veşnice în lumea temporală şi în cea materială. Întruparea Cuvântului, într-o astfel de interpretare, este numai o pogorâre a Hristosului veşnic în fluxul fenomenelor.

În sfera veşnică, dumnezeiească a fiinţei, Hristos este un centru duhovnicesc al unui organism veşnic. Dar acest organism sau umanitate ecumenică, prin căderea în cursul fenomenelor a devenit subiectul legii existenţei formale şi trebuie să fie restabilit în timp, prin necaz şi suferinţă, adică ceea ce a fost lăsat dincolo de veşnicie (adică unitatea lăuntrică cu Dumnezeu şi natura). Apoi, pentru stabilirea reală a acestei unităţi lăuntrice, Hristos, ca şi un principiu activ al unităţii a trebui să fie scufundat în acelaşi flux al fenomenelor, să devină subiectul aceleiaşi legi formale a existenţei şi din centrul veşniciei să devină

centrul istoriei, când îşi face apariţia la un moment specific: „la plinirea vremii.”

Acest pasaj este reminiscent din Origen, deşi este mult mai subjugat şi mai impersonal decât construcţiile înflăcărate ale lui Origen.[251]

În orice caz, Soloviov s-a dus cu mult dincolo de dogma Bisericii. Toate construcţiile lui au o pregustare puternică a unui iluzionism simbolic. Interpretarea lui simbolică a evenimentelor şi a oamenilor nu valorizează şi nici nu înalţă valoarea şi semnificaţia acestor semne simţitoare prin legarea lor într-un fel de umbră transparentă – tocmai o nouă demonstraţie a nimcniciei a tot ceea ce este general de pământ. Tot cea ce este arătat sau prezentat în istorie sunt numai nişte chipuri pale sau asemănări ale lucrurilor veşnice. Acesta a fost simbolismul şi alegorismul lui Filon şi Origen. Toate catastrofele utopice ale lui Soloviov, în dezamăgirile şi renunţările lui sunt înrădăcinate în „iluzionismul lui.”

În realitate Soloviov nu a fost un gânditor original, ci un gânditor cu o sensibilitate neobişnuită. El a rămas întotdeauna un comentator cu privire la tradiţia idealistă care a început cu Platon şi neo-platonişti şi care s-a terminat cu idealismul german. El a posedat un dar platonic rar şi mare care a afectat gândirea. Nu putem învăţa metoda lui Soloviov, dar putem fi inspiraţi de metoda lui. De fapt, el a reuşit în demonstrarea „faptelor” istorice de filosofie şi atragerea conştiinţei ruseşti la o meditaţie filosofică severă. Toate lucrările lui reprezintă un răspuns genuin şi autentic la neliniştea religioasă şi la langoarea epocii, dimpreună cu toată acest murmur şi îndoială religioasă. Ele au constituit o anumită împlinire religioasă. Toată constituţia lui filosofică conţine o mare calitate de nobilitate şi cavalerism, dacă nu chiar eroism. Chiar şi decizia de a trece de la cuvântul creştin este cât se poate de convingătoare.

---

251 A se vedea doctrina lui Soloviov despre „omul absolut universal” sau despre „organismul pan uman,” la fel de bine ca şi „trupul veşnic al lui Dumnezeu.” [Nota autorului].

În diferite perioade Soloviov a construit scheme practice în diferite feluri. Orişicum, ele posedă ceva mai mult decât le este atribuibil decât ar părea de la distanţă. El a moştenit acestea de la slavofili, adică convingerea că iniţiativa istorică şi influenţele decisive s-au mutat de la Occident spre Rusia. El nu a susţinut visul unei chemări ecumenice a Bisericii Ortodoxe pentru mai multă vreme, ci a crezut mai mult în misiunea universală a ţarului rus. De fapt, el a reproşat ierarhiei ruse că a respins şi a uitat de misiunea ei socială „a converge şi a realiza în societatea umană noua viaţă duhovnicească descoperită de creştinism." Mai presus de orice, Biserica trebuie să îşi restaureze şi să îşi redescopere libertatea şi în duhul libertăţii şi al păcii să îşi fixeze limitele între ea şi guvern, în limitele unei existenţe indestructibile, libere şi stabile din punct de vedere istoric.

Un sinod al Bisericii Ruse trebuie să mărturisească deschis că adevărul lui Hristos şi al Bisericii Sale nu are nevoie de o unitate obligatorie a formelor şi de o păstrare prin impunere. Porunca evanghelică a iubirii şi a milosteniei este mai presus de orice obligaţie pentru autoritatea ecclesială.

În special, Biserica trebuie încă odată să îşi atragă la ea pe „cei mai buni oameni" ai societăţii educate, „care sunt separaţi de Adevărul creştin prin înseşi fapta şi formele dezintegrate pe care acest adevăr le primeşte în deciziile curente ale Bisericii."

Aşteptările şi dorinţele lui Soloviov nu au trecut fără a fi luate în seamă. Evenimentele din martie 1881 i-au conferit un impuls decisiv.[252] Cu o decisivitate deplină şi cu multă asprime el a condamnat violenţa revoluţionară şi a perceput-o ca şi o mărturie clară a impotenţei revoluţiei. Tocmai pentru acest motiv a cerut şi a aşteptat iertare de la ţar. În acele momente el susţinea această convingere:

252 Se face aici o referire asasinarea lui Alexandru II, care a avut loc în 1-13 martie 1881. într-o conferinţă publică, Soloviov i-a condamnat pe revoluţionari dar a cerut milă. Ca şi rezultat, el a fost forţat să se retragă de la predare şi de a mai trage concluzii publice.

Cu scopul ca rugăciunea să nu fie nefolositoare, era nevoie de o credinţă deplină în puterea tăriei Cuvântului lui Dumnezeu, o dedicarea deplină spre voinţa plină de har a lui Dumnezeu, respingerea decisivă a instrumentelor şi a mijloacelor materiale şi externe, care nu sunt vrednice de munca lui Dumnezeu.[253]

Tocmai pentru acest motiv Soloviov vorbea de iertare.

Crezând că numai tăria duhovnicească a adevărului creştin poate depăşii tăria răului şi a distrugerii manifestate acum în nişte dimensiuni fără precedent: crezând că poporul rus se mişcă mai sigur în duhul lui Hristos; crezând că, în cele din urmă, ţarul Rusiei este reprezentativul şi gura de aur a unui duh popular, purtătorul tuturor puterilor poporului, au căutat să mărturisească convingerea sa în tribunalul public. La finele cuvântării, ei i-au oferit ţarului o posibilitate fără precedent ca să îşi manifeste tăria principiului creştin al iertării universale şi făcând aşa, să se împlinească nişte fapte morale mai mari, ceea ce i-ar ridica autoritatea la nişte culmi măreţe şi care îi vor afirma tăria pe o temelie neclătinată. Fiind milostiv cu duşmanii autorităţii lui, în ciuda tuturor sentimentelor lui naturale al inimii umane, în ciuda tuturor calculelor şi consideraţiilor înţelepciunii pământeşti, ţarul v-a ajunge la o înţelepciune supremă şi prin aceasta îşi v-a demonstra semnificaţia lui „divină” a autorităţii lui regale şi v-a arăta astfel o mai mare tărie duhovnicească a întregii naţiuni ruseşti şi fiindcă în toată naţiunea nimeni nu v-a putea fi găsit care să îndeplinească o mai mare faptă decât aceasta.

Această faptă nu a fost niciodată realizată. Pentru Soloviov nu a fost o simplă dezamăgire socio-politică, ci mai presus de orice un şoc duhovnicesc şi mistic. El şi-a pierdut încrederea în sinceritatea şi seriozitatea creştină a unor oameni proeminenţi. Totuşi, credinţa lui în predestinaţia ţarismului rusesc a rămas fără nicio

253 A se vedea eseul lui despre *Autoritatea duhovnicească din Rusia* [*Dukhovnaia vlast v Rossii,* 1880]. [Nota autorului].

alteraţie. Ar fi important să remarcăm că credinţa lui a fost una dintre principalele premise ale unei utopii utopianiste. Sub sloganul „unificarea bisericească" Soloviov a predicat de fapt un anume fel de unire veşnică a pontifului roman şi a ţarului rus – o unitate a celor mai mari purtători a celor două mari darului: ţarimea şi preoţia. Fără ţarul rus, papalitatea nu îşi poate realiza misiunea ei teocratică, căci preoţia îşi poate găsii misiunea ei teocratică, căci preoţia îşi poate găsii mediul cuvenit pentru încarnarea ultimă în elementul slav. Aceasta, evident explică entuziasmul lui faţă de Strossmayer.[254] După Constantin şi Carol cel Mare v-a exista un al treilea imperiu. „După aceste două întrupări preliminare Ea [imperiul] îşi aşteaptă cea de a treia şi ultima întrupare." Acest lucru este luat din prefaţa la lucrarea *Rusia şi Biserica universală,* în care vorbeşte de regatul slav:

Cuvântul dvs., o oameni de cuvinte, acesta – teocraţia ecumenică, adevărata solidaritate al naţiunilor şi claselor – este creştinismul realizat în viaţa socială, o politică pusă într-o manieră creştină; aceasta este libertatea tuturor celor aflaţi în stadiu de opresiune, o protecţie pentru toţi cei slabi; aceasta ar însemna o justiţie socială şi o pace creştină bună.

Acesta ar mai fi şi „adevărul socialismului," exprimat acum într-o sinteză teocratică.

Una dintre temele „imperiului" lui Soloviov este reminiscentă lui Tiutchev şi Dante.[255] La aceasta ar mai putea fi adăugate impresiile din Croaţia a lui Soloviov, în special influenţa episcopului Strossmeyer. În alte locuri Soloviov se referă specific la slavism şi la Rusia ca şi al

254 Episcopul Iosif Juraj Strossmeyer (1815-1905) a promovat cu entuziasm unificarea bisericilor. La un Sinod de la Vatican I el a fost un oponent conducător al definiţiilor infailibilităţii papale, fiindcă a voit să câştige convertirea Rusiei. În acest scop el a lucrat cu Soloviov. A se vedea mai sus, acesta capitol nota 53 şi mai jos, nota 268.

255 În „Tiutchev i Soloviov," *Put',* no. 41 (1933), a arătat că Tiutchev a influenţat viziunile lui Soloviov asupra catolicismului. A se vedea volumul despre teologie şi literatură în *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski.*

„noua casă a lui David în lumea creştină.” El a descris misiunea teocratică şi chemarea la slavism în limbajului Vechiului Testament.

Sinteza lui Soloviov conţine un al treilea element: funcţia de profet. Primele sale scheme exprimă vivid motivul romantic tipic al artei ca şi „teurgie.” De aceasta se leagă chipul unui creator, al unui poet sau artist. „Arta mare şi misterioasă, care include toate lucrurile în forma frumuseţii,” a reprezentat pentru Soloviov momentul cel mai înalt, din sinteza gândirii sale: „adevăratul adevăr al lumii în unitatea lui vie ca şi un corp inspirat de Dumnezeu.” În tainele Bisericii el a văzut transfigurarea acestei „teurgii” naturale şi prin urmare „toată estetica” trebuie să devină o filosofie a tainelor creştine.[256] Astfel, mişcarea teurgică intră organic în compoziţia unei sinteze teocratice. Datoria „unei teocraţii libere” este şi împlinirea ei v-a însemna, spiritualizarea şi sensibilizarea naturii vizibile. Sub influenţe biblice Soloviov a schiţat mental chipul profetului. Aceasta, „ca şi o experienţă deplină a uniunii dumnezeieşti-omeneşti, ca şi instrumentul actual al uniunii dumnezeieşti-omeneşti, ca şi instrumentul actual al venirii lui Dumnezeu, care este cea mai sintetică dintre toate autorităţile.” Motivul „teurgic” este implicat întotdeauna în ideea unei funcţii profetice. Astfel s-a format în el schema triaprtită a unei „teocraţii ecumenice,” în care caracterul întreit al autorităţii corespunde celor trei aspecte ale timpului: trecut, prezent şi viitor. Toate aceste timpuri sunt combinate într-un fel de contemporalitate tainică. Soloviov şi-a dezvoltat deja concepţia lui „teocratică” într-un sistem integrat în anii 1880.[257] Dar premisele ei au fost deduse din duhul utopic

256 Leontiev ne povesteşte ipoteza lui Soloviov pentru o acţiune încă netipărită a *Criticii principiilor abstracte:* „după reconcilierea bisericilor, sub influenţa celor şapte taine toată lumea v-a din nou renăscută la moralitate, fizic şi estetic.” [Nota autorului].

257 Anumite detalii curioase pot fi găsite în corespondenţa Părintelui Racki şi a episcopului Strossmayer, *Korespondecia Racki-Strossmayer,* 4 volume, (Zagreb, 1928-1931). Racki a rezumat „Marea Dezbaterea” alternativ. El a devenit familiar cu Soloviov în Moscova în septembrie

al anilor şaptezeci, când a prins formă în conştiinţa lui Soloviov.

N. F. Feodorov: cauza comună

În acest sens ar mai trebui menţionate câteva figuri semnificative izolate: N. F. Feodorov.[258] În timpul vieţii sale puţini l-au cunoscut dincolo de cercul îngust ca şi gânditor. Adevărat, el a fost în contact cu Dostoevski, Soloviov şi Lev Tolstoi şi a avut capacitatea de a îi atrage la dialectica gândirii sale. Influenţa asupra lui Soloviov este observabilă în anii 1890 şi în planul lucrării Fraţii Karamazov se pot discerne motivele lui – mai întâi ideea de paricid ca şi păcat, în lumina idei lui Fedorov a învierii strămoşilor, la fel ca şi altele. Manuscrisele lui au fost publicate numai după moartea sa şi chiar şi atunci „nu erau de vânzare." Feodorov nu era un scriitor. Chiar şi pentru folosinţa lui el a început să îşi scrie ideile destul de târziu şi toate lucrările lui au circulat într-o formă literară numai la multă vreme după ce au fost scrise.

Feodorov poate fi cel mai bine înţeles în lumina epocii sale, în circumstanţele visătoare şi utopice ale anilor şaptezeci. El a fost un gânditor solitar – el vorbea insistent şi adesea de *sobornost*, dar a rămas un individ secularizat.

1884, Soloviov a scris despre primatul roman. Soloviov a mers mai întâi la Zabreg şi Diakovar în iulie 1886. Racki l-a sfătui să scrie în franceză mai mult decât în germană. Cartea franceză a lui Soloviov a apărut din eseurile pe care le-a început să le scrie în 1886 pentru Leroy Bealulio sub titlul de *Filosofia bisericii universale.* Cu multe regrete episcopul Strossmayer a remarcat că în Roma se găsea puţin interes în idele lui Soloviov (3, 223; 3, 200). Totuşi, el l-a sfătuit pe Soloviov să călătorească în Roma şi a contat pe papă ca să îl primească personal. Dificultăţile naţional-diplomatice (în special tensiunile problemei slavice şi ruso-poloneze) s-au dovedit a fii de nedepăşit. Mai apoi, diferenţele teologice au fost adăugate. [Nota autorulu1]. „Marea dezbatere" s-a referit mai sus ca şi o referinţă la câteva articole pe care Soloviov le-a publicat în 1883 sub titlul „Marea dezbatere şi politica creştină," în apărarea primatului Romei.

258 A se vedea eseul lui Florovski, „Proetk mnimago dela," *Sovremenia zapiski* 39 (1935). În *Lucrările colectate.*

Cele mai intime curente ale gândirii sale conţin această singularitate, această solidaritate duhovnicească. Au existat multe lucruri în secolul al XVIII-lea în doctrinele lui şi în personalitatea lui. Din punct de vedere al experienţei şi al viziunii despre lume era un arhaist, într-un anume fel toată complacerea iluminismului, acel optimism fericit şi dezinvolt îi este descoperit lui. În acest sens, indiferent cât de distanţate au fost punctele lui de vedere, Feodorov rămâne legat de Lev Tolstoi. Un gânditor subtil şi ager, el a putut discerne nişte aporii genuine şi a ridicat întrebări decisive. Răspunsurile lui conţin ceva mai puţin decât întrebările; ele cer un anume fel de simplificare raţională. Aici el s-a dovedit a fi un visător. El a avut întotdeauna mai multe vise decât introspecţii. Bineînţeles, el a protestat permanent împotriva unor teorii abstracte şi a efectuat ceva pretenţii de a construii filosofia acţiunii, o filosofie proectivă, dar tocmai în acest „proectivism" se ascunde visarea lui. Un vis solidar despre o îndatorire comună – adică a paralogismului primar a lui Fedotov. „Proiectul" lui se apropie de realitatea de afară, la fel ca şi cu orice prescripţie şi unul eteronom, ceea ce invocă cu tărie duhul secolului filantropist şi dătător de lege al XVIII-lea.

Feodorov poate fi cel mai puţin considerat legat de „cultul pământului" [*pochevennistvo*]. În metafizică era un naturalist, toate concepţiile lui conţin categorii a experienţei naturale şi totuşi el a rămas „fără teren." Despre teren numai a visat pământul şi el nu a avut nicio înţelegere a „puterii actuale a pământului." Fedorov a trăit toată istoria ca şi cum nu ar fi fost din această lume. El nu s-a suit pe munţii lumii ca să privegheze în trezvie şi nici nu s-a retras într-o muncă a deşertului lăuntric. El s-a retras pur şi simplu din lume cu un anumit vis sau idee. Deşi a dus o viaţă austeră, el ar putea mai mult fi descris ca şi un abstinent decât ca şi un ascet. Sărăcia lui se aseamănă mai mult cu cea a chenoticilor decât cu cea a lui Francisc de Assisi. El s-a reţinut pe sine, a strălucit şi a stat departe, dar nu s-a predat pe sine. Orice gust puternic de după „non-construcţie" se leagă de „proiectivismul" lui

visător şi înseşi sărăcia şi smerenia lui este o marcă distinctivă a „non-construcţiei” sale. El a ieşit din ordinea existentă, el a nădăjduit la datoria lui specială. Un critic a vorbit cu mare aptitudine de seducţia severităţii în viziunea lui Feodorov.

Feodorov apare să fie o parte din realitatea Bisericii şi a Ortodoxiei în termenii a ceea ce spune, dar este numai un limbaj istoric convenţional. Lui i-a lipsit în întregime „intuiţia” „noii creaţii” în Hristos; nu a simţit că Hristos a fost un „şoc” pentru ordinea naturală a ritmurilor. Despre Hristos a vorbit rar şi vag, în termeni destul de lipsiţi de patimă şi cu nişte termeni lipsiţi convingere. Strict vorbind, lui i-a lipsit orice hristologice şi „proiectele” lui conţin absolut niciun sens a tot ceea ce este în senul a tot ceea ce este dincolo de pământ. Există o lipsă de senzitivitate explicită în transfigurare.

Într-un sens strict, Feodorov a avut o singură temă a toate cuprinzătoare, un plan fix. Tema morţii; planul – învierea morţilor. Când se vorbeşte de moarte şi înviere sensibilitatea lui devine cât se poate de pătrunzătoare. Este cât se poate de ciudat că el nu a văzut nicio taină în moarte, el nu a simţit acul întunecat al morţii şi al păcatului. Moartea a fost pentru el mai mult un puzzle decât o taină, o nedreptate mai mult decât un păcat. El aproape că a epuizat labirintul morţii în categoriile moralităţii mai mult decât în cele ale moralităţii şi a eugenicii. Partea duhovnicească a victoriei asupra morţii a fost epuizată odată cu „învierea strămoşilor,” o înviere a plenitudinii tribale şi a întregului, restaurarea frăţietăţii naturale şi psihologice. „Învierea” semnifică aici pur şi simplu o redirecţionare şi o schimbare a energiei naturii, o rânduire a procesului natural. Feodorov accentuiază că nu există nimic „mistic” despre aceasta şi nici nu ar trebuii să fie. El îşi închipuie învierea ca şi o întoarcere la viaţa pământească, o restaurare deplină a rasei umane.

Lipsit de sensibilitate (care defineşte „lipsa de gândire”!) el a distorsionat şi a distrus orice perspectivă. El nu a putut include nici înţelege ideea mântuirii în

sistemul lui. „A fi mântuit” a fost de fapt irelevant. Omul are numai un singur duşman real: natura sau moartea. Feodorov a cerut o luptă împotriva ei, presupunând că omul are tăria să o biruiască. Duşmanul este numai unul temporar. Natura este oarbă şi orbirea ei aduce ruină şi moarte. Atâta vreme cât elementele sunt reţinute atunci când sunt puternice, ele sunt puternice atâta vreme cât el nu vede clar. Omul este mai puternic decât natura, o poate subjuga şi transforma într-un instrument ascultător al sensului şi al raţiunii. În acest moment moartea v-a înceta.

Natura începe să devină conştientă de sine, dar să ne şi controleze în sine. Ea dobândeşte desăvârşirea sau condiţia care, atunci când a fost dobândită, nu v-a distruge totul şi tot ceea ce v-a fi distrus în epoca orbirii v-a fi restaurat, înviat.

Astfel, natura începe să îşi dobândească împlinirea în munca şi faptele omului. Omul a fost subcreat de natură şi el trebuie să creeze singura natura: el trebuie să introducă în natura raţiunea.

Cea mai vagă parte din viziunea lui Fedorov se dovedeşte a fi doctrina lui despre om. De fapt, el a fost mai interesat numai de destinul trupului uman. Omul este de fapt unit prin natură cu el. Soarta sufletului rămâne total neclară, la fel ca şi sensul morţii. Ceea ce v-a murii v-a şi învia – trupul sau omul – rămâne neclar. El spune mult mai multe despre morminte şi despre rămăşiţele lui. Tot fenomenul morţii, după cum îl portretizează el, duce tocmai la faptul că generaţiile se întrec una pe alta, că izbugnirile vieţii sunt mult prea scurte şi că totalitatea generaţiilor umane nu poate fi realizată deplin. Din punctul său de vedere el are un defect natural, o dezvoltarea insuficentă a naturii şi a lumii. „Nu există nicio moarte veşnică. Ţelul şi datoria noastră este eliminarea morţii temporale. Astfel vindecarea de moarte devine naturală, sugerată îl limitele naturii. Vine din puterea omului şi a naturii, unită de orice impuls al transcendenţei fără Har.

Mai trebuia adăugat că învierea de care discutăm aici

nu este mistică sau miraculoasă, ci un rezultat natural al unei conştiinţe de sine a orbului, puterea purtătoare de moarte a naturii, care a fost adusă în centrul atenţiei de eforturile oamenilor.

Feodorov a accentuat insistent echivalenţa acestei restaurări naturale. În portretizarea „lipsei de armonie a naturii umane" el îşi aduce aminte cu tărie de Mechikov.[259] Ambii au oferit răspunsuri la una şi aceiaşi întrebare. Probabil că în principiu Mechikov are un interes şi mai mare în soarta persoanei individului. Fedorov arată mai puţin interes în alegerea personalităţilor la fel ca şi în plinătatea generaţiilor – realizarea sau restaurarea întregului rasei – lumea înviată. Doctrina personalităţii umane este în întregime dezvoltată în Fedorov. Individual rămâne şi trebuie să rămână, mai mult un organ al rasei. Între sentimentele umane Fedorov pune cel mai mult accent pe legăturile organismului.

Doctrina personalităţii umane este în întregime nedezvoltată în Fedorov. Individul rămâne şi trebuie să rămână un simplu organ al rasei. Între sentimentele umane el valorizează cel mai mult legăturile familale şi cele de sânge. El explică astfel chiar şi doctrina Sfintei Treimi în acest sens.

Fedorov caută soluţia la problema morţii dimpreună cu liniile unei anumite biotehnologii umane. Caracteristic, el pune tehnologia împotriva procesului organic şi al eforului uman şi a calculelor împotriva puterii naturale a morţii. În natură el nu a văzut şi nu a admis niciun sens, scop sau frumuseţe. Lumea este haotică şi elementară, prin urmare în ea nu există niciun fel de pace. În lume se poate aduce sens numai prin efort, nu şi in creativitate. Impulsului viu el îi opune un program de muncă – propria

259 I. I. Mechikov (1845-1916) a fost un biolog celebru şi un patolog care, în numele „unei viziuni ştiinţifice" despre lume, a scris şi o etică. Reflecţiile lui, publicate în Paris ca şi *Studii despre natura umană* (1903) şi *Eseuri optimiste* (1907), conţine ideea că omul, prin ştiinţă, îşi poate remediat natura imperfectă. Soţia lui, O. N. Mechikova, a scris în biografia lui, publicată în engleză ca şi *Viaţa lui Metchikov* (Londra, 1921).

marcă a unui plan de mai mulţi ani. Omul, pentru Feodorov, este mai presus de orice un tehnician, un mecanic, un manager sau distribuitor al naturii. Regulamentul este cea mai mare formă de activitate. Raţiunea trebuie să reconcilieze şi să combine mişcările şi procesele haotice ale lumii şi să le infuzeze o conformitate raţională cu legea. Mai întâi regulamentarea meteoriţilor – apoi controlul mişcărilor pământului. În mod literal trebuie să devenim nişte mecanici cereşti şi să subjugăm cosmosul prin conştiinţă. „Odată ce a fost realizată această problemă, atunci vom vedea pentru prima dată planetele şi stelele controlate de o conştiinţă în deplină dezvoltarea a vastului cerurilor.”

Fedorov vede în căderea omului în păcat, rana lipsirii omului de tăria şi puterea cosmică. În om natura în sine devine oarbă. Principalul lucru este ca omul să îşi recupereze sau să îşi restaureze puterea peste trupul propriu. Încă odată omul trebuie să îşi conducă sinele din interior, „el trebuie să se controleze şi pe lume destul de mult încă să aibă posibilitatea să se creeze pe sine pe baza principiilor prin care se descompune organismul uman.” Capacitatea de a „se reproduce pe sine” implică o tărie corespunzătoare fiecărui trup uman şi asupra materiei în general, o „conştiinţă şi un control” a tuturor moleculelor şi atomilor lumii externe, căci într-un sens alegoric toată lumea este făcută din cenuşa strămoşilor. Rămăşiţele trupurilor moarte, trebuie să fie scoase din nişte distanţe siderale şi din nişte adâncuri telurice. Pentru Fedorov este o problemă de a controla şi a combina nişte particule, reconstruirea a ceea ce a fost compus („a reconstruii trupurile părinţilor pe care le-au posedat la vremea morţii lor”). În general el a voit să reconstruiască sau să convertească organismul cosmic într-un mecanism şi a aşteptat ca astfel transformări şi raţionalizări să învieze lumea şi să o facă nemuritoare.

Prin direcţionarea printr-un efort conştient forţa masei terestre, a unit rasa umană care a creat o forţă terestră şi un sentiment (care consecvent este o forţă

purtătoare de viaţă) şi care v-a încuia restul forţelor altor trupuri cereşti, undindu-le într-o formă purtătoare de înviere.

Atunci se v-a descoperii „paradisul muncii.”

Puterea derivă din cunoştinţe şi conştiinţă, din raţiune. Moartea vine la natură, dar viaţa vine din conştiinţă – conştiinţa umană. Învierea este o datorie umană, o datorie a ştiinţei şi artei. Morţii sunt înviaţi prin forţe naturale, acelaşi forţe ale naturii, doar că sunt direcţionate spre noi ţeluri. „Omul nu poate distruge şi nici nu poate crea ceva nou, ci numai de a transforma şi recrea.” Feodorov a avut în minte mai presus de orice alterarea forţelor naturale şi a celor elementare ale naşterii, „ schimbare a naşterii în înviere,” prin folosirea unei energii erotice, prin sexul dătător de viaţă, pentru restaurarea plinătăţii rasiale. Faţă de actul naşterii el acţionează cu neruşinare şi indolenţă.

Reproducerea naturală din creştinism corespunde, într-un sens negativ, castităţii, negării importanţei morţii şi într-un sens pozitiv, învierii universale, reproducţia din cauza acelui exces care este petrecut în moarte şi renăscut din cenuşă produs de lupta distructivă care a precedat generaţiile care au urmat mai înainte.

În acest ciudat proiect religioso-tehnologic economia, tehnologia, magia, erotismul şi arta sunt combinate într-un fel seductiv şi într-o sinteză înspăimântătoare. Fedorov a avut o mare aplecare spre necromanţie.

Trebuie spus că Fedorov a preferat întotdeauna mai mult creaţia artificială faţă de naştere, artisticul faţă de natural. Unicitatea construcţiei lui religioase nu constă în faptul că el opune un creştinism „activ” unuia contemplativ şi ascetic. El merge mult mai departe. El opune acţiunea umană celei dumnezeieşti, munca în faţa harului, unul în locul celeilalte. Lumea devine închisă în sine.

Odată cu cunoaşterea materiei şi a puterii care a fost restaurate, generaţiile trecute vor devenii capabile de a îşi recrea trupurile din elementele primare care vor popula lumea şi îşi vor elimina diferenţele...Pământul v-a prima

setea din ceruri care nu v-a fi mişcată de o putere oarbă şi de cădere, ci de raţiune, care a restaurat şi a prevenit căderea şi moartea. Nu v-a mai exista nimic atunci când în conjuncţia lumilor, vom vedea agregatul unor generaţii trecute. Totul v-a fi străin şi nu v-a fi uitat. V-a fi o zi uimitoare şi minunată, dar nu miraculoasă. Căci învierea nu v-a fi o problemă de miracole, ci o problemă de cunoaştere şi de sârguinţe comune.

Odată cu activismul umanist al lui Fedorov se leagă şi o înţelegere convenţională a profeţiilor eshatologice ale Bibliei ca şi un avertisment şi o modalitate de precauţie faţă de cei care s-au implicat pedagogic în imaginaţia şi voinţa oamenilor. Ei vorbesc numai despre ceea ce ar putea să se întâmple în condiţia lipsei de acţiune umană. Totuşi, pentru Fedorov aceasta este numai un *causus irrealis.* Este curios faptul că el egalizează „transcendenţa" învierii prin puterea lui Dumnezeu cu o „înviere a judecăţii," o înviere a mâniei. În viaţă, omul trebuie şi poate fi înviat numai prin puterea şi tăria lui naturală. Feodorov se predă pe sine exclusivităţii celui mai extrem şi optimist pelaghianism.[260] Sistemul lui nu descoperă nicio doctrină absolută a Dumnezeu-umanităţii. Religia lui este o religie a umanităţii, niciun „cult idiosincretic" al strămoşilor, după cum insistă el. „Religia este cauza comună" după propria lui definiţie. El a predat o formă distinctivă unui „religii pozitive." Strict vorbind, nu se alterează nimic în ea dacă nu se face nicio menţiune despre Dumnezeu deloc (la fel cum s-a întâmplat cu mulţi care au perpetuat ideile lui Fedorov).

Fedorov a fost numit un om al Bisericii. Dar viziunea lui – „în majoritatea propunerilor lui" – nu au fost deloc creştine şi el pur şi simplu s-a despărţit de revelaţia şi

260 Pelaghianismul, erezia care susţine că omul poate face nişte paşi iniţiali şi fundamentali spre mântuire prin propriile eforturi, separat de harul dumnezeiesc şi care a devenit o controversă teologică amplă în creştinismul latin în secolul al IV-lea şi care s-a opus vehement lui Augustin. Pentru o analiză mai detaliată a problemei, în special în legătură cu creştinismul oriental, a se vedea Richard Haugh, *Augustin şi creştinismul oriental* şi *Augustin şi Sfântul Ioan Casian.*

experienţa creştină. Ideologia lui a fost una a unei credinţe genuine. „Hristos este înviatorul şi creştinismul este învierea; învierea lui Lazăr a împlinit lucrarea lui Hristos.” Nu a fost o simplă alunecare a limbii. Pentru Feodorov Hristos a fost numai marele făcător de minuni, căruia i s-au plecat duhurile şi alte diferite elementele ale naturii. Taina crucii i-a rămas ascunsă. „Pedeapsa crucii şi morţii lui Hristos au fost pur şi simplu o răzbunare impotentă a învierii şi a Înviatorului.” Betania, unde a fost înviat Lazăr, era pentru Feodorov mai mare decât Nazaret, Bethleem sau chiar Ierusalimul.

Fedorov reţine numai un creştinism aplicat, fără nicio bază. „Proiectul” lui depăşeşte cu greu limitele a ceea ce noi „considerăm ceva mult prea uman.” Sursa acestei inspiraţii nu este revelaţia creştină. El pleacă de la alte moşteniri şi tradiţii pentru a construi un „nou creştinism.” Pomenirea lui istorică a fost cât se poate îngustă; el a construit ceva cu totul nou. Se pare că Fedorov a avut un număr mare de similarităţi şi puncte de contact cu *Politica pozitivă* a lui Auguste Compte.[261] Ar putea părea total lipsit de accident că Vladimir Soloviov din nou a început să îl citească pe Compte în anii 1890, când influenţa lui Feodorov a fost atât de evidentă în gândirea lui. Nişte aluzii directe la Fedorov se găsesc cu uşurinţă în binecunoscutul său eseu despre Compte. Soloviov a manufacturat motivul învierii pentru Compte:

Compte nu semnifică direct gândirea sa, ci oricine citeşte conştient prin cele patru volume ale sale a *Politicii pozitive* trebuie să admită că, pentru filosofii celebrii ai lumii, nimeni nu s-a apropiat mai mult de datoria învierii morţilor ca şi Auguste Compte. În orice caz, presupunerea lui Soloviov că învierea ca şi „datorie” este cu greu un accident.

De fapt, gândirea lui Compte a fost întotdeauna direcţionată spre sau întoarsă înapoi la strămoşi. La fel ca şi „cultul pozitiv” ar fi mai presus de cultul strămoşilor. El contempla înmormântările şi cimitirul cu aceiaşi atenţie şi

261 Despre Compte a se vedea mai sus, acest capitol, nota 96.

persistenţă ca şi Feodorov. Cultul societăţii din „religia umanităţii” se ataşează de nişte necropole sacre. Compte vorbeşte direct nu numai despre o „înviere ideală” în pomenirea unei amintiri veşnice sau a unei pomeniri eterne, care se găseşte cel mai mult în cultul morţii – în armonie şi în concordie cu generaţiile trecute şi cele care le-au înlocuit. Prin aceasta el a înţeles ceva mai mult. El s-a gândit constant la revitalizarea puterii iubirii. „Fiinţa supremă,” mai mult decât orice, constă simbolic din cei decedaţi, din strămoşi. Fiinţa Supremă acţionează prin ei în istoria umanităţii care încă v-a să vină. Decedaţii sunt superiori celor vii prin tripla putere a exemplului, vechimii şi a tradiţiei. Linia strămoşilor este mai importantă decât gloata contemporanilor. Este garantul progresului că puterea celor decedaţi conduce asupra celor vii, a strămoşilor. Compte, are un patos destul de puternic pentru o „continuitate” istorică o nevoie de a depăşii schisma eronată între diferite generaţii, a ţine în pas domol momentul, a oprii timpul. „Taina” ultimă în cultul pozitiv este ritualul „incluziunii” sau al încorporării, adăugarea triumfătoare a decedaţilor la veşmântul nobil al strămoşilor, la frăţietatea „umanităţii.”

Mai presus de orice, Fedorov se împărtăşeşte de o temă comună cu Compte, având acelaşi aer al pătrunderii spre „ştiinţific,” acelaşi naturalism sau „fizicism.” Feodorov merge mult mai departe decât Compte şi are multe lucruri care îi sunt proprii lui. El a avut un anumit „gen” de viziune. Între ele există multe alte puncte de convergenţă. Teoria căsătoriei a lui Compte evocă cu putere planul lui Fedorov de a „convertii” energia erotică. Soloviov îl evocă pe Compte mult mai mult.[262] Ideea lui Fedorov de a organiza un „sinod ecumenic perpetuu” a reprezentanţilor clericilor, ştiinţei şi artei are mai multe

262 Ideile „pozitiviste” ale lui Compte nu au fost străine de filosofie. La târziu în viaţă el s-a întors de la interesele filosofice şi ştiinţifice la o anumită formă de mistică, pe care a numit-o noua religie a umanităţii. Îşi avea zilele proprii de sărbătoare şi propriul catehism şi era non-teistă.

paralele cu proiectele lui Compte şi chiar Saint Simion.

Fedorov a avut multe în comun cu Fourier, cu „pozitivismul lui mistic," în care motivele lui Diderot şi Réif sunt amestecate împreună într-un mod fantastic.[263] Visul lor se leagă de renaşterea naturii şi de învierea morţilor şi aceasta precis printr-o orânduire conştientă a naturii. Fedorov, la fel ca şi Fourier, a pus şi a rezolvat „problema transmigrării cereşti," „transportarea generaţiilor înviate în nişte lumi cereşti sau pământuri care vor fi... recreate şi controlate de generaţiile celor înviaţi şi care vor fi transportaţi la ei." Totuşi, Fedorov a fost radical diferit de Fourier cu privire la tema „înrudirii."

Viziunea lui Fedorov a prins formă sub influenţele franceze. Lui nu i-a plăcut filosofia germană. Parţial el şi-a derivat patosul din construcţia socială şi „datoria" [*delo*] din utopianismul francez. Tot amuzamentul lui despre condiţia lumii de „lipsă de înrudire" este o pomenire intimă a doctrinelor pozitiviştilor şi socialiştilor francezi despre „anarhie" (Auguste Compte) şi „reducerea" vieţii (Fourier). În toate aceste sisteme principiul comunităţii şi al frăţietăţii (Saint Simon) şi al „reducerii" vieţii (Fourier). În toate aceste sisteme principiul comunităţii şi al frăţietăţii, principiul armoniei şi al muncii comune, este pus ca şi o platoşă împotriva afirmării de sine a personalităţii. Ceea ce le este comun lor şi lui Feodrov este patosul rasial al acestuia pentru plinătate şi întregire rasială. El vorbeşte întotdeauna despre „Umanitate," deşi sub alte nume. Nişte legături strânse îl leagă pe Fourier şi

263 Charles Fourier (1772-1837) a fost un critic social francez, un socialist şi un excentric. El credea că lumea este una şi că prin urmare o „armonie" care v-a urma ne v-a conduce la noi creaţii benefice pe pământ şi care vor rezulta în apariţia de sateliţi noi, recuperarea sănătăţii planetei şi alte repercusiuni favorabile. Denis Diderot (1713-1784), enciclopedul, filosoful, criticul şi satiristul francez credea în schimbarea constată a lucrurilor din univers şi în generarea spontană de noi lucruri. Restif de la Bretonne [Nicolae Edmel] (1734-1806) s-a împărtăşit de obsesia că planetele se vor întoarce la Soare şi că mai apoi „Soarele Sorilor," îi v-a absorbii periodic şi v-a chema alţii noi. Unitatea a alterat astfel cu diversitatea.

fourieransimul de un naturalism tehnic magic, al facerii de minuni a raţiunii şi a conştiinţei de sine (a „psiho-craţiei”). În viziunea lui, numai începe loc pentru o inspiraţie şi creativitate vie şi nici nu mai există loc pentru eforturi mentale, viaţă duhovnicească şi rugăciune. El vorbeşte despre taine cumva în două feluri. Dar magia „cauzei comune” este mai reală pentru el decât Sfânta Împărtăşanie.

Toată viziunea lui Fedorov a fost afectată de un pragmatism incurabil, în numele „unei conştiinţe muncitoare” el a predicat un utilitarism opresiv. Personalitatea este subordonată „proiectului.” El vorbeşte de „greutatea” „proiectului” său magico religios. Libertatea însemnă mai mult muncă – cu propriile mâini. Indiferent cât de mult vorbeşte de cheltuielile cereşti şi de transmigraţii între stele, sistemul lui lasă de dorit, este vrăjit de moarte. Feodrov are mai multe idei strălucite şi adevărate şi a creat mai multe ipoteze şi observaţii sensibile, dar el a fost mai mult un gânditor tare de cap decât unul deschis. El a fost deschis în criticile şi interogaţiile lui, mai presus de toate în cererea pentru un „cuvânt de folos,” în setea de faptă creştină. El şi-a imaginat o „datorie” care este plină de seducţie şi deşartă. Strălucirea unui vis nu este strălucirea harului.

XIII

Concluzii

Întoarcerea la religie a fost concomitent o vreme de deşteptare filosofică – un fapt caracteristic şi semnificativ în dezvoltarea recentă a Rusiei. Nu a fost întotdeauna o întoarcere la adevărata credinţă, la Biserica sau cel puţin la cea ce noi înţelegem prin creştinism. Uneori ni se permite numai o căutare şi o nelinişte şi o nemulţumire. Neliniştea nu a fost mai mare decât credinţa. Totuşi, problemele ultime ale fiinţei şi acţiunii au ieşit afară cu o forţă de neînlocuit a fiinţei şi acţiunii mişcate de o forţă

lipsită de constrângeri în domeniul jurnalelor, scrisorilor şi memoriilor oamenilor acelor generaţii. Ele şi-au găsit o expresie bună în literatură şi în poezia lirică. Ar fi destul să menţionăm numele lui Lev Tolstoi (*Mărturisirile* lui). Vladimir Soloviov nu s-a luptat numai pentru filosofie. Mai trebuie adăugate mai multe nume semnificative: Chicherin, Kavelin, Pavel Bakunin, Strakhov, Debolski, Kozlov, Lopatin şi fraţii Trubeţkoi. În diferite feluri şi în diferite dezbateri, ei au îndeplinit o formă de datorie filosofică indivizibilă. Ale lor au fost experimentele în asimilarea creativă, transformarea şi transcendenţa marilor sisteme de filosofie istorică – mai presus de orice idealismul german, parţial spiritualismul de tip filosofic şi chair pozitivismul utopic (a se remarca influenţa lui Fourier şi Kozlov). Aceasta a fost o şcoală de gândire remarcabilă, care nu numai că a temperat tăria speculaţiei ruseşti, ci i-a conferit şi evidenţă. Predica filosofică persistentă a devenit în cele din urmă o indiferenţă, opoziţie şi obstinenţă socială. În anii 1880 filosofia a ieşit în evidenţă şi şi-a dobândit sensul unei mişcări sociale. Cât se poate de ilustrativ în aceste sens este istoria Societăţii Psihologice Moscovite şi personalitatea preşedintelui ei N. I. Grot.[264] Pe bună dreptate la el s-au făcut referinţe în necrologii ca şi la „călătorul filosofic," el şi-a petrecut toată vremea trecut cu nerăbdare de la o anumită viziune la alta, aproape într-un torent cu privire la aceste probleme. El şi-a păstrat întotdeauna sinceritatea incomparabilă a unui căutător lipsit de interes.

Este destul de interesant să reexaminăm an de an subiectele *Problemelor de filosofie şi psihologie* [*Voprosii filosofii i psikhologii*], jurnalul Societăţii Psihologice a început să apară în 1891 şi deasemenea protocoalele întâlnirilor societăţii l-au conţinut. Între acestea, adesea nişte rapoarte disecate intenţionat, cititorului atent poate trasa dezvoltarea istorică a gândirii sau a deşteptării

264 Nicolae Iakovlevici Grot (1852-1899) a fost profesor de filosofie al Universitatea din Moscova şi întemeietorul jurnalului *Voprosy filosofii i psikhologii,* primul adevărat jurnal filosofic din Rusia.

filosofice, istoria mişcării spre sau întoarcerea la idealism. Aici Soloviov şi-a prezentat lucrarea *Despre colapsul viziunii mediavale* şi lucrarea lui Lev Tostoi.

Gândirea speculativă furtunoasă nu a apărut dintr-o dată în secolul al XIX-lea. Era de mai multă vreme într-o pregătire liniştită. Pe la finalul secolului mediul filosofic a fost deja format. Filosofia a devenit o temă a importanţei sociale. În tandem cu acest nou avans un interes în trecutul filosofic şi al moştenirii filosofice. Astfel începe o a treia perioadă în istoria filosofiei ruse, o tăietură închisă în catastrofa socială.

Capitolul VII

Şcoala istorică

I

Biserica şi marile reforme

Problema reformelor bisericii a fost printre primele din timpul „erei marilor Reforme.” Nişte propuneri constructive au variat destul de mult şi nu au fost foarte bine luate în considerare. Dar nimeni nu a continuat să apare sau să justifice ordinea existentă. Oameni cu înclinaţii şi temperamente diverse au fost de acord în crearea unei schimbări fundamentale. Ar fi destul să juxtapunem numele lui A. N. Muraev, M. P. Pogodin şi M.N. Katkov.[265] Cu toţii s-au împărtăşit de o conştiinţă comună a

265 A. N. Muraev (1806-1874) a fost un scriitor binecunoscut pe la mijlocul secolului al XIX-lea. El a lucrat ca şi asistent al Supra-procuratorului Nechaev şi Protasov şi a fost autorul al unei istorii a Bisericii ruseşti care a fost tradusă în engleză d R. W. Blackmore (Londra, 1892). Mihail Pogodin (1800-1875), un istoric cu o dispoziţie conservatoare a gândirii, a predat la Universitatea din Moscova, a lucrat la câteva jurnale şi a lucrat şi în Ministerul Educaţiei. Principala sa lucrare este o istorie alcătuită din şapte volume a Rusiei (Moscova, 1846-1857). Mihail Kaţkov (1818-1887) a fost unul dintre conservatorii

unei „minciuni ecclesiale” şi de necesitatea libertăţii şi a discuţiilor sociale. Katkov s-a exprimat emfatic cu privire la acest lucru, într-un raport prezentat Ministerului Educaţiei în 1858:

„este imposibil să observăm fără tristeţe cum indiferenţa faţă de religie creşte din ce în ce mai mult în gândirea rusă. Aceasta ar fi consecinţa acelor obstacole prin care s-a sperat să se separe cu forţa interesele de sus de gândirea şi discursul vital a Societăţii Ruse Educate. De fiecare dată când cineva repetă fraze oficiale stereotipe există o pierdere de încredere în sentimentul religios; toţi împotriva voinţei lor, se simt ruşinaţi să o exprime. Scriitori ruşi nu vor îndrăznii niciodată să vorbească în public cu acelaşi ton al convingerii religioase folosit de scriitori din alte ţări... inaccesibilitatea obligatorie în care toate interesele religiei şi Bisericii noastre sunt puse pe motivul principal pentru sterpiciunea care a intrat în gândirea rusă şi în toată educaţia noastră.[266]

În acele vremuri mulţi au fost pregătiţi să repete această judecată dură, mai întâi slavofilii. Tema libertăţii lăuntrice şi a celei externe a fost comună întregului jurnalism slavofil din anii 1860. Încă din 1855, în celebra sa notă „Despre Stadiul Intern al Rusiei,” Constantin Aksakov a scris despre libertate:

exerciţiul gândirii şi al libertăţii duhovniceşti este chemarea omului. Dacă oameni rău intenţionaţi ar apare care ar voi să găsească cine să îi critice şi să disemineze gânduri distugătoare, să anihileze răul şi să îi facă victorioşi şi astfel să împartă o nouă putere în ei. Adevărat, când operează liber, este deajuns să ne apărăm, fiindcă atunci nimic nu ne mai poate apăra. Nu trebuie să credem în puterea adevărului care v-a triumfa prin credinţa în

---

de bază ai jurnalismului acelor vremuri. În 1850 era deja liberat şi a susţinut Marile Reforme dar prin anii 1860, ca şi editor al unui ziar influent intitulat *Mesagerul rus* şi *Moscova*, a fost un puternic susţinător al autocraţiei. Katkov a avut o influenţă specială asupra Ministerului Educaţiei din timpul contelui Dmitrii Tolstoi.

266 Raportul a fost publicat mult mai târziu. [Nota autorului].

adevăr. Aceasta este o formă de necredinţă, căci Dumnezeu este adevăr.

Aksakov scrie, „atunci când operează liber, adevărul este întotdeauna destul de puternic," dar le implică mult mai mult: puterea stă numai în libertatea adevărului. Slavofilii cer ca libertatea să se nască numai din tăria credinţei. Lipsa de credinţă şi frica se nasc din îndoială şi necredinţă. Scepticismul nu poate devenii o sursă pentru o inspiraţie creativă. Tăria epocii a locuit tocmai în această credinţă, aproape confidenţă şi optimism, indiferent cât de naivă ar părea ea. Totuşi, perioada nu a fost pur şi simplu ascunsă în dispoziţia unor mofturi şi a unor „cereri." Nişte dorinţe exacte au fost alcătuite de la început. Cât se poate de caracteristice în acest sens sunt notele compuse de Muraev în 1859 şi 1857 în „Despre scopul restrictiv al activităţii sinodale" şi alte reforme care au mai avut loc. Grigorie, în acele momente, mitropolit de Novgorod şi în special Inochentie (Veniaminov), mai apoi episcop de Kamchatka şi mai apoi mitropolit de Moscova[267] a fost de

267 Inochentie i-a urmat lui Filaret al Moscovei. Numirea lui i-a fost atribuită lui Filaret al Moscovei. Corespondenţa lui cu Muraev este destul de interesantă [nota autorului]. Inochentie (Inocenţiu) a fost canonizat pe data de 6 octombrie 1977 de Biserica Ortodoxă Rusă ca şi recunoaştere a muncii lui misionare remarcabile în Alaska şi în Orient. Născut ca Ivan Popov în 1797 într-o familie de clerici din Irkuţc el a studiat la seminarul Irkurţ, unde a dobândit numele de Veniaminov şi a fost hirotonit după ce şi-a terminat studiile în 1891. Imediat mai apoi, Sfântul Sinod a emis o cerere ca un voluntar să meargă în Alaska şi să aibă de grije de nevoile duhovniceşti ale ruşilor şi ale nativilor în domeniile unde Companiile de Comerţ Americano Ruseşti operau. Aceste domenii, care cuprindeau insulele aleiute şi panoplia din Alaska, au fost evanghelizate la finele secolului al XVIII-lea de un grup de monahi de la Mănăstirea Valaam, care îl includeau pe Sfântul Herman de Alaska, dar în acest moment misiunea a început să fie neglijată. Părintele Veniaminov şi-a asumat chemarea şi în 1823 s-a stabilit cu familia în Alaska. A slujit mai întâi în Sitka, dat în 1824 a fost transferat în Alaska unde a rămas zece ani, construind Biserici, traducând *Catehismul* şi *Evanghelia lui Matei* în limba Aleiutană şi călătorind ca să crească nivelul credinţei între nativii unor insule împrăştiate. În 1834 Părintele Veniaminov s-a mutat din nou în Sitka , unde şi-a continuat munca misionară între nativii de acolo până în

acord cu el. Muraev a vorbit despre formalismul şi sărăcirea duhului birocratic în administraţia diocezană şi în cea a consistoriilor şi de opresiunea puterii seculare. Libertatea şi *sobornostul* – independenţa Bisericii – trebuie să fie restaurate necesar canonic şi practic, căci un adevăr legat este lipsit de tărie.

Filaret al Moscovei a găsit concluziile lui Muraev mult prea drastice şi pripite, el a detectat judecata grăbită a unui străin. Cel mai puţin dintre toate Filaret nu a voit să apare ordinea existentă. El a fost de acord cu mai multe dintre principiile constructive a lui Muraev, în special restaurarea principiului conciliar. El s-a temut de o reformă făcută de sus, cu participarea şi asistenţa aceleiaşi puteri seculare şi lumeşti de care era nevoie să ne eliberăm. Iniţiativa lui Muraev, „cateubriandul rus" (după cum l-au numit detectorii lui), nu a fost un garant de încredere a unei autonomii şi independenţe ecclesiastice. Din primul său serviciu în departamentul sinodal şi în biroul supra-procuratorului Muraev a reţinut obiceiul unei observaţii constante şi a unei supravegheri evlavioase a activităţilor ierarhiei – el a intrat mult prea agresiv în afacerile şi munca lor. Însuşi Filaret a suferit de această

1838, unde s-a pornit spre Rusia centrală ca să caute sprijinul Misiunii Americane în Moscova şi Sank Petersburg. În timp ce se afla în Moscova, unde a devenit un apropiat al mitropolitului Filaret, părintele Veniaminov a primit vestea că soţia lui – care s-a întors din Sitka în Irkuţc – a murit şi după ce şi-a revăzut copiii Părintele Veniaminov a urmat practica obişnuită a preoţilor văduvi şi a luat voturile monahale. După trei zile s-a luat hotărârea de a se crea episcopia din Kamchatka şi noul monah Inochentie a fost numit imediat ca primul episcop. În 1841 episcopul Inochentie şi-a rezumat prima lucrare a sa în America de Nord, făcând din Sitka reşedinţa sa episcopală şi întemeind acolo un seminar. După alţi 11 ani el şi-a transferat scaunul episcopal în Irkuţk în Siberia şi şi-a continuat muncile între nativii din acele regiuni, traducând *Evanghelia după Matei*. A fost numit membru în Sfântul Sinod în 1865, Inochentie a lucrat diligent în noua sa capacitate şi a devenit o forţă persistentă în Sinod în susţinerea îndrumărilor de seminar, renaştere monahală, o stare materială mai bună pentru clerici şi bineînţeles muncă misionară, care concludea crearea unui Societăţi Misionare Ortodoxe. Inochentie a murit în Marea Sâmbătă în 1879.

inoportunitate. Strict vorbind, Muraev a avut în minte numai distrugerea „uzurpării lui Protasov” şi abandonul noii maniere „ministeriale” în favoarea unei ordini colegiale pre-existente, care avea loc în cancelaria supra-procuratorului şi în schemele de muncă normale. El nu a oferit nicio gândire a independenţei Bisericii.

În general, Filaret a preferat nişte fapte mici faţă de propunerile şi frazele debordante şi triumfaliste, recuperând astfel unitatea vizibilă a unui episcopat indivizibil, ceea ce ar fi fost o îndatorire mult mai plină de nădejde decât realizarea unor reforme legislative. „Se poate observa o anumită dificultate în adunarea opiniilor ierarhiei şi acţionarea lor la sinoade, lucruri cunoscute multora numai din sinoadele antice şi complet necunoscute multora din experienţa lor.” Filaret a rămas neconvins că Biserica rusă era gata de un sinod. După cum critic a evaluat propunerea sa: „necazurile vremurilor noastre este că numărul de greşeli şi indiscreţii acumulate timp de mai mult de un secol depăşeşte puterea şi mijloacele unei corecturi.”

Pentru cei de o convingere cu Filaret, eseul lui N.P. Giliarov Platonov „Despre educaţia publică elementară” s-a dovedit un caz destul de instructiv. Mitropolitul nu a ezitat să aprobe articolul pentru publicare în jurnalul academiei.[268] Îl el s-au criticat aspru anii când s-a stabilit ordinea prezentă, când clericii, în practică, s-au separat de orice activitate socială sau influenţă. „Clericii ortodocşi sunt o breaslă umilită intenţionat asupra căreia chiar şi statul priveşte cu dispreţ.” Fără surprindere, articolul a provocat mai multă iritare în cercurile mai înalte. Întrebat despre opinia lui, Filaret a admis că eseul a fost scris mult prea polemic şi lipsit de precauţie, dar făcând aşa el a accentuat că au existat motive suficente pentru a susţine entuziasmul autorului pentru cuvinte potrivite. Cu o mare deschidere Filaret a măsurat o serie de motive care ar fi putut slujii ca şi o bază pentru „dispreţ” şi „umilire.”

268 *Suplimente* [*Privablenie*] *la Scrierile Sfinţilor Părinţi în traducerea rusă* pentru 1862.

Această pretenţie nu a făcut decât să mărească calitatea caustică originală a eseului. În orice caz, Filaret a aşteptat o victorie numai într-o acţiune directă şi creativă, nu întrebuinţări; într-o deşteptare ecclesială, nu în paternalismul unui stat. El a considerat selecţia oamenilor mai importantă decât reformele externe. Nişte evenimente subsecvente nu au făcut decât să îi confirme friciile. Reforma, iniţiată în nişte scheme liberale din exterior, s-a dovedit pentru Biserică un pericol. Epoca contelui Dimitrie A. Tolstoi nu a fost mai uşoară şi probabil mult mai dificilă, decât cea a lui Protasov.[269]

II

Ziaristica ecclesială

În anii 1860 cererea pentru discuţii publice a devenit universală. Ridicarea şi dezvoltarea jurnalismului critic rusesc a fost unul dintre cele mai caracteristice simptoame ale epocii. Iniţiative de a crea jurnale private au apărut unul după altul, în capitale sau chiar şi în provincii. Ca şi rezultat, ziarele academiilor oficiale au fost înviate. În 1860, *Sumarul ortodox* [*Pravoslavnoe obozrenie*] şi *Lecturi folositoare pentru suflet* [*Duşpoleznoie chentie*] au început să fie publicate în Moscova; *Pelerinul* [*Strannik*] a apărut în Sank Petersburg; *Manual pentru pastorii de sate* [*Rukhovoţo dlia selskkh pastyrei*], sub girul editorial al părintelui F. G. Lebedniţev[270] şi *Lucrările academiei ecclesiastice din Kiev* au apărut în Kiev. În acelaşi an jurnalele *Veştilor diocezane* [*Eparkhialnyia vedmosti*] au

269 Contele Dmitrie A. Tolstoi (1823-1889) a fost supra-procuratorul din timpul domniei lui Alexandru II din 1865-1880. În 1869 el a întemeiat inspectoratul şcolilor pentru a menţine supravegherea şi superviziunea şcolilor publice. Un promovator al educaţiei clasice, Tolstoi, sub Alexandru II, a devenit un Ministru extrem de reacţionar al Internelor. A se vedea p. 72 capitolul VII.

270 F. G. Lebedniţev, un profesor la Academia din Kiev, a slujit ca şi editor din 1860 până în 1863. Mai târziu, (1882-1887) el a devenit editorul jurnalului *Kievskaia strania* [*Trecutul kievian*].

fost întemeiate, în Odessa la sugestia lui Inochentie (cu susţinerea lui Dimitri Muretov) în Iaroslav la insistenţele Arhiepiscopului Nil (Isakovici).[271] Multe ale episcopii au urmat procesul. Ziarul *Duhul creştinismului* [*Dukh khristianina*] a fost elaborat în Sank Petersburg de mitropolitul Grigorie în 1857 şi pus în mâini private.[272] Macarie Bulgakov a întemeiat *Mesagerul duhovnicesc* [*Dukhovnyi vestnik*] în Krakovia în 1862. Din cauza simpatiei şi a participării lui Filaret, Societatea Iubitorilor de Lumină a fost stabilită în Moscova în 1863 ca şi o contrabalanţă faţă de iluminarea religioasă care creştea, dar numai în 1871 au început să fie publicate *Procedeele* [*Chtenia*], dimpreună cu un supliment grec care îi conţinea texte greceşti ale canoanelor antice dimpreună cu traducerile şi comentariile ruse. Majoritatea jurnalelor deschise în acele momente au supravieţuit până la catastrofa finală. Deşi au fost uneori întrerupte şi nu orice publicaţie a fost invariabil vie şi vitală, interesul cititorilor lui nu a fost diminuat. Indiferent de caracterul şi nevoia lor, cerinţele lor pentru citirea materialului nu i-a slăbit.

Este greu de oferit o caracterizare generală şi deplină a acestui jurnal religios, în special pentru nişte publicaţii periodice. Se pot sublinia numai nişte trăsături fundamentale. Mai presus de orice, o cerere constantă de a vorbii cea ce poate fi simţit – nevoia de a pune şi a discuta probleme. „Ortodoxia nu este o afirmaţie a unei credinţe moarte.” Cât se poate de instructiv în acest sens este dezvoltarea jurnalului *Interlocutorul ortodox* [*Prtavolsavii sobesednik*], întemeiat la Academia din Kazan în 1855. După planul şi propunerea originală al mitropolitului Macarie, a fost intenţionat ca şi un jurnal anti-schismatic.[273] Noul rector s-a întors la jurnalul

271 A se vedea I. Smolici, *Geschichte der russischen Kierche, 1700-1917* (Leiden-Köhln), 1964). O traducere engleză a acestei importante lucrări a fost realizată şi programată pentru publicaţie în 1987 sau 1988.

272 Ibid.

273 În acele momente Grigorie era în episcopia din Kazan. [Nota

academic în ceea ce a fost numit „un jurnal gros” [*tolstoi jurnal*],[274] cu o tendinţă ecclesială strictă.

În adresa academică din 1856 „Despre iluminarea duhovnicească din Rusia,” Ioan a dezvoltat un program pentru a ne trage mai aproape de oameni. Biserica şi şcolile ecclesiale trebuie să lase la o parte izolarea şi să intre în lume, să intre în dificultăţile şi interesele vieţii. Conştiinţa credinţei nu poate fi privilegiul exclusiv al clericilor; viaţa în conformitate cu credinţa este o poruncă universală. Ioan a voit ca academia să dobândească o influenţă socială. Ca şi predicator el a atins cu mare îndrăzneală anumite subiecte ale vieţii sociale, care a început cu emanciparea celor din păturile de jos ale societăţii. El a sugerat şi a ridicat astfel de întrebări altora.

Adevărat, comparativ repede entuziasmul publicistic al rectorului din Kazan a fost finalizat mai presus. Sinodul a observat că cursul adoptat „nu a corespuns cu demnitatea unui jurnal religios.” Jurnalul Academiei din Kazan a fost transferat demonstrativ departamentului cenzurii comitetului din Moscova. Scurtimea duratei nu a diminuat în niciun fel expresivitatea acestui simptom. Ioan nu a abandonat viziunea lui publicistă:

Biserica este gata şi trebuie să fie gata să lovească toate clopotele de o mie de ori în toate colţurile din Rusia, să deştepte toate sentimentele în duhul rus şi în numele iubirii şi al adevărului creştin să îşi cheme toţii fiii în ţara de baştină pentru a participa şi a asista la marea datorie a renaşterii.

Cel mai proeminent şi mai semnificativ dintre aceste ziare s-a dovedit a fi *Jurnalul ortodox* (publicat din 1860 prin 1861), care a fost întemeiat de trei clerici educaţi din Moscova – Nicolae Serghievski, Grigorie P. Smirnov Platonov şi Petru A. Preobraznevski.[275] Lor li s-a mai

---

autorului].

274 A se vedea capitolul VI, nota 193.

275 Nicolae A. Serghievski (1827-1892) a fost cleric şi profesor de teologie la Universitatea din Moscova. Kliucevski a spus despre el: „conferinţele lui ne-au familiarizat nu cu teologia contemporană, ci şi

adăugat un al patrulea – directorul din Moscova, A. M: Ivanţov- Platonov care în primii ani slujea deja la Academia din Sank Petersburg.[276] Numai în 1872 el a fost transferat în Moscova ca şi profesor de istoria Bisericii la universitate. Primul anunţ al publicaţiilor descrie cât se poate de convingător ţelurile jurnalului:

„a asista ridicarea atenţiei în societatea rusă pentru nevoile şi întrebările religioase; a propune experimente sau cel puţin a mărturisii nevoia pentru o direcţie vitală în studiul religios, care este posibilă în domeniul credinţei ortodoxe şi în general, a slujii ca şi un organ pentru atragerea clericilor şi societăţii, vieţii şi a studiului religios, împreună."

Astfel, temele culturii religioase şi ale acţiunii ecclesaiastico-sociale au fost formulate şi puse clar încă de la început. Viaţa adevăratului creştin „nu se limitează la conştiinţa religioasă." „Ca şi un principiu creator şi făcător de viaţă," creştinismul trebuie să îmbrăţişeze toate aspectele vieţii contemporane. Accentul este mutat pe iniţiativa socială şi pe autonomie şi creativitate.

În viziunea noastră, clericii au nevoie să îndeplinească propriile lor îndatoriri duhovniceşti de a împlinii o reformă şi mai mare, mai presus de orice măsurile guvernamentale; în mediul lor propriu şi în propria lor sferă de activitate clericii trebuie să devină profund responsabili de principii morale şi de duhul responsabilităţii sociale – care trebuie deşteptat cu seriozitate din viaţa lui plină de restricţii şi să ajungă la conştiinţa unor interese sociale mai de sus ale Ortodoxiei.

O atenţie serioasă trebuie să fie acordată unor sfere de interes şi scrisorile şi revizuirile colegilor străini – clericii din Biserici (eseurile Părintelui Constantin Kustodiev din Madrid şi Părintele Evghenie Popov din

cu filosofia... El s-a opus direct lui direct lui Feuerbach, materialistul învederat care s-a opus lui Dumnezeu."

276 A. M. Ivanţov Platonov (1835-1899) a fost preot, profesor şi istoric bisericesc.

Londra trebuie remarcate).[277] *Viziunea ortodoxă* a fost publicată sub supravegherea şi protecţia simpatetică. El a avut încredere în activitatea socio-literară. Nicolae Sergheevici, profesor de teologie la Universitatea din Moscova, a slujit ca şi editor în primii ani, dar părintele A. M. Ivanţov-Platonov a oferit de obicei forţa conductoare, editând articole fără nicio semnătură. Subsecvent, părintele Petru Prebrazhenski a devenit publicist şi editor.

A. M. Ivanţov Platonov (1835-1894) nu a fost un teolog în sensul strict al cuvântului, niciun gânditor independent. Prin chemarea şi convingere era un istoric. El a scris puţin, dar în sala de conferinţe era un profesor remarcabil. El şi-a introdus ascultătorii în muncile metodice şi i-a condus în spre o intimitate imediată cu sursele primare. În rangurile istoricilor universităţii din Moscova el a ocupat un loc de prestigiu şi de cinste.[278] Construcţiile lui istorice au combinat fidelitatea duhovnicească cu tradiţia şi cu imparţialitatea arhivistului critic. „În esenţă nu este oare adevărat că principiile ortodoxiei coincid cu principiile ştiinţei istorice? Fidelitatea faţă de tradiţie nu stă în păstrarea formelor antice cât mai mult în lipsa de fragmentare a dezvoltării progresive. „În esenţă, principiul Ortodoxiei este un principiu istoric al învăţăturii şi al vieţii, căci Ortodoxia în adevăratul sens al cuvântului nu este nimic altceva decât istoria vie a Bisericii, continuarea Tradiţiei ecumenico-

277 Constantin Custodiev (mort în 1875) a slujit ca şi preot ortodox în Biserica rusă în Carlsbad. Corespondenţa lui s-a adăugat mult la succesul *Revizuirii ortodoxe*. Evghenie Ivanovici Popov (mort în 1875) a fost ataşatul Bisericii ruse în Copenhaga mai înainte de a se muta în Londra, unde a trăit timp de treizecişitrei de ani. A fost un preopinent al unor legături mai apropiate între ortodocşi şi anglicani şi a tradus aproximativ toate cărţile scrise de J. Iosif Overbeck (a se vedea nota 104) al unirii Bisericilor.

278 A se vedea necrologul lui, compus de Prinţul S. N. Trubeţkoi şi M.S. Korelin [Nota autorului]. Serghei Trubeţkoi, „Nauchania deitel'nost" A. M. Ivanţova Platonova şi M. Korelin, „Otnoşenie A. M. Ivanţova Platonova k istoricheskoi nauke," în *Voprosy filosofii i psihologii* 4 (Martie, 1895), vol. 27, pp. 193-241.

ecclesiale.” Ecumenicul trebuie să nu fie depăşit de local.

Ivanţov Platonov a fost un om cu nişte convingeri puternice şi tari. Erudiţia a fost pentru el o chemare şi o nevoie religioasă, „cea mai înaltă datorie morală, o problemă de conştiinţă, o slujbă adusă Dumnezeului celui viu” el a avut un patos moralizator social puternic şi a crezut puternic că creştinismul depinde de realizarea activă a vieţii şi a societăţii, nu numai în viaţa personală. El a detectat o „cale în spre Împărăţia cerurilor” în reformele acelor vremuri şi a văzut în ele „anul bineplăcut Domnului,” care se apropie în măreţia Lui. El a fost aproape de slavofili, a publicat lucrările lui Samarin şi Homiakov şi a luat parte la scrierile lui Samarin şi Homiakov, la publicaţiile lui Ivan Aksakov, „Despre tendinţele pozitive şi negative în literatura rusă,” apărut în *Conversaţiile ruseşti* [*Russkaia beseda*] în 1858. El nu a fost de acord cu slavofilii în toate, dar s-a împărtăşit şi a aproximat duhul lor într-o credinţă luminoasă şi adevărată, patosul libertăţii creştine şi a iluminismului creştin. Ivanţov şi-a publicat remarcabil lui eseu „Despre administraţia rusă” în jurnalul lui Aksakov *Rus* ca şi o critică aspră şi pătrunzătoare a structurii sinodale din Sank Petersburg. În ea el a constatat primele articole ale lui Vladimir Soloviov despre „politica creştină.”[279]

O „tendinţă istorică” a caracterizat în general *Revizuirea ortodoxă*; au predominat articole despre istorie. La începutul celor mai timpurii eseuri un supliment special a fost publicat cu el, *Monumentele scrierilor creştine în traducere rusă* [*Pamianski drevnei khristianskoi pismennosti v russkom prevode*], care au inclus scrieri ale apostolilor, apologeţilor şi a Sfântului Irineu de Lyon intitulată *Împotriva ereziilor.* Traducerea Evangheliilor

279 În 1885 el a crezut că este bine să includă noile lucrări colectate ale lui Tolstoi cu un mic volum pentru eseuri moralelor religioase. Cu scopul de a uşura dificultăţile cenzorilor, Tolstoi l-a întrebat pe Ivanţov Platonov să îşi asume editarea volumului cu autorizaţia de a mai primii material şi a face comentarii la note speciale cu privire la toate pasajele convenţionale. Munca a fost împlinită. Tolstoi a fost deplin mulţumit, dar publicaţia nu a fost îngăduită. [Nota autorului].

gnostice a început şi s-a oprit. Părintele Petru Preobrazneski a muncit mai mult ca oricine la traducerile pentru a ocupa (alăturându-se cu N. P. Giliarov- Platonov) scaunul de filosofie la Universitatea din Moscova. A fost ales de la Academia din Kiev.[280] În adăugire, *Viziunea ortodoxă* a fost publicată de nişte cărţi necanonice ale Vechiului Testament, traduse din greacă. Ideea a fost de a plasa textele actuale, nu ca şi comentarii şi parafraze, în mâinile cititorului obişnuit. Textului i s-a oferit o asigurare deplină fără reduceri sau ajustări, care corespund ideii lui Filaret: pasajele dificile sau greu de confundat din Sfinţii Părinţi trebuie explicate, nu omise. „Dacă o anumită expresie, conţine un înţeles nepotrivit, trebuie găsit în gândirea actuală a Părintelui, care trebuie să fie pură şi să îşi construiască traducerea după ea. Trebuie să fim credincioşi, dacă nu literei cel puţin ideii originale."

Numărul mare de participanţi şi scriitori merită atenţie. Ca şi regulă ei au fost profesori sau învăţători la academiile şi seminariile teologice sau la studenţii mai avansaţi ai academiilor şi ei nu au trebuit să îşi publice „scrierile cursurilor" (teze pentru absolvire sau pentru un grad mai avansat) sau „lecţiilor lor de clasă" şi uneori predicile şi conversaţiile pastorale. În acest fel apusul jurnalismului din anii 1860 a reflectat dezvoltarea şcolilor ecclesiale în timpul unei epoci care a precedat.

O legătură către (şi chiar o dependenţă de) cărţile occidentale se poate distinge. Ca şi regulă ei au fost profesori şi învăţători sau foşti studenţi de la academii şi de la seminarii sau alţi studenţi de la academie şi alţii fie că au publicat „scrierile cursurilor lor" (tezele de absolvire sau alte calificative academice) sau alte „lecţii de clasă" şi unor predici şi conversaţii pastorale. În acest fel atragerea jurnalismului din anii 1860 a reflectat dezvoltarea şcolilor ecclesiale din acea epocă.

O legătură (şi chiar şi o dependenţă) de cărţile occidentale se poate detecta faţă de deşteptarea generală a interesului faţă de studiile istorice din Rusia din acei ani,

280 Despre Iurkevici, a se vedea VI, nota 41.

o exacerbare a curiozităţii istorice şi o extensiune generală a căutărilor socio-istorice a timpurilor.

Pentru aceasta au existat temelii practice. Problema reformelor din viaţa ecclesială şi din administraţia Bisericii au fost avansate şi puse cu o deschidere deplină. Problema reformării curţilor ecclesiale a fost pusă acut. Cu o ardoare şi chiar cu multă inimă s-au fost discutate problemele fie direct sau indirect în presă. Cărţile publicate în Berlin şi Leipzig de fostul profesor Dmitrie Rostistaviov şi părintele I. S. Bellustin din Kalizân au cerut o atenţie specială.[281] Critica lor a fost una ostilă şi plină de accese de distrugere a ordinii existente, adesea plină de acurateţe în bazele ei factuale, dar falsă şi înşelătoare şi lipsită de un caracter lipsit de constructivitate a acuzaţilor ei. Marginea deplin tăiată a acestor acuzaţii a căzut pe ierarhie şi monahism, care a dus critica într-un stil profund protestant şi presbiterian. A fost un atac, nu o critică de sine ecclesială. Idealul lui Bellusin a prins formă sub influenţa ortodoxiei protestante şi o înţelegere săracă a exemplului creştinismului primar. A fost propria lui marcă de „protestantism al ritualului estic," o atitudine destul de răspândită în acele vremuri.

Principalul aspect al acuzaţiei făcute în acele vremuri este mai puţin interesant decât latura socială. Aceste dezbateri din anii 1860 descoperă diferenţele dintre diferite strate ale preoţimii ruseşti, diferenţele între aşa numiţii clerici „albi" şi cei „negrii." Termenul de „clerici negrii" a semnificat mai mult decât orice, „monahismul educat," acea ordine pedagogică de serviciu din ale căror rânduri candidaţii pentru episcopat au fost selectaţi ca şi o

281 Despre Rostislavov, a se vede capitolul VI, nota 35. I. S. Bellusin a scris un anonim „Opisanie sel'skago dukhovenţeva v Rossi" [„O descriere a preoţimii rurale din Rusia"], care a apărut în *Russki zagranichny sbornika 1858 god* (Berlin, 1859). A se vedea Grigorie L. Freeze, „Revolta de jos: un protest al unui preot despre criza ortodoxiei ruseşti (1858-1859)," în Robert L. Nichols şi Teofanis G. Stavrou, editat sub titlul de *Ortodoxia rusă sub vechiul regim* (Minneapolis: Tipografia Universităţii din Minnesota, 1978), pp. 90-124.

regulă. Aceasta a fost un model de avansare occidental implementat în corpul de creştere rus, o repetiţie foarte puternică a exemplului vestic în condiţii potrivite. „Monahismul educat” s-a creat mai întâi timpul secolului al XVII-lea, în legătură cu stabilirea noilor şcoli latine. A călătorit în nord în aceste şcoli. Acest monahism modern s-a rupt de tradiţia monahală vie. Nicio comprehensiune mutuală nu a existat între ei ceea ce a făcut ca uneori să atingem o acuitate tragică. Secolul al XVIII-lea a fost o epocă total nefavorabilă pentru dezvoltarea sănătoasă monahismului. „Monahismul educat” al Rusiei ca şi gen, s-a format tocmai în contextul acelei epoci iluminate. Situaţia s-a îmbunătăţit în secolul al XIX-lea, dar tipurile formate mai înainte au rămas dominante. Adevăraţii zeloţi şi ascetici au existat între monahii „educaţi.” Astfel de excepţii nu au făcut decât să accentueze caracterul deplin deformat al acestui tip de bază.

Principalul paradox a destinului „monahismului ducat” se leagă de organizarea lui de sub autoritatea şi supremaţia supra-procuratorului. Şcolile ecclesiale ale secolului al XIX-lea au fost administrate direct de un supra-procurator şi numirea episcopilor a rămas un prerogativ inviolabil pentru prima putere seculară. Aceasta a semnificat nu numai o simplă secularizare, ci şi o reactualizarea monahismului; autoritatea seculară a creat „ordinea” ca şi un mijloc pentru guvernarea Bisericii. În esenţă, a fost numai un monahism nominal. Cu excepţia „imaginii” sale vizibile sau a îmbrăcăminţi, a rămas puţin din monahism. Clericii educaţi negru au fost cu mult mai puţin purtătorii unui principiu ascetic. Voturile tăcerii au fost violate şi nu au fost împlinite. În orice caz, pentru monahii „educaţi” monahismul a încetat a mai fi o viaţă de ascultare şi fapte duhovniceşti; pentru ei a devenit o cale spre putere, o cale spre autoritate şi cinste. În mijlocul secolului al XIX-lea clericii „negrii” au fost primul strat privilegiat al clericilor prin puterea celibatului. Diferenţa între „alb” şi negru,” a colorat şi a otrăvit încă de la început prin sentimente de umilire personală şi o

preferinţă nedreaptă, începută în domeniul vieţii obişnuite şi a celei zilnice. Cu o astfel de atitudine a configuraţiei actuale mai multe lucruri nu au putut fi luate în considerare.[282] Aceasta a fost una dintre cele mai periculoase şi infecte răni din structura ecclesială rusă. Tema „monahismului educat" a fost discutată constant, din nou şi din nou, cu o agitaţie fără precedent.

Undeva mai târziu, *Mesagerul societăţii ruseşti* [*Ţerkovno obşchestvennyi vestik*] a devenit organul unei tendinţe critice din jurnalismul rus. A fost un jurnal săptămânal creat in 1875 sub girul lui A. I. Popoviţchi, conferenţiar în limba franceză la Academia din Sank Petersburg. Cel mai rău dintre toate, diviziunea dintre clase a avut ecouri în munca strict teologică. Au fost alese teme cu un plan publicistic ulterior, o justificare a idealului practic al cuiva şi respingerea altora. Acest lucru a devenit uşor de detectat în anii 1860, când toate problemele care se leagă de construcţie sau restaurarea vieţii de parohie şi deschiderea de frăţietăţi şi societăţi similare au fost discutate cu o mare atenţie. Este cât se poate de caracteristic în aceste sens activitatea părintelui A. V. Gulimevski, unul din colaboratorii jurnalului *Duhul creştinului* şi organizatorul unei frăţietăţi în Biserica din Sank Petersburg Naşterea lui Hristos (pe nisip). A fost primul experiment al muncii creştine sociale. El s-a întâlnit cu o opoziţie din partea administraţiei seculare, care se temea de o activitate excesivă a clericilor şi planul lor larg a unei munci socio-caritative care a fost încălcat.

Slavofilii au acordat o atenţie mărită temelor sociale. Ziarul *Ziua* a conţinut uneori nişte discuţii deschise. Prinţul S. N. Trubeţkoi a remarcat subsecvent că planurile

282 Despre aceasta, a se vedea Nicanor Kherson. [Nota autorului]. Nicanor (Brovkovici, 1827-1890) a fost o figură eminentă bisericească şi un teolog orientat filosofic. El a predat la Academia din Sank Petersburg, a slujit ca şi rector în mai multe seminarii şi la Academia din Kazan şi a fost numit eventual episcop de Kerson. Despre subiectul monahismului, Nicanor a scris un articol intitulat „Iz istorii uchenago monaştvesta 1860 –kh godov,"c publicat în *Pravoslavnoe obozenie* (1869), nos. 1 şi 2. A se vedea partea unu, pp. 259-260.

acestor slavofili pentru nişte „reforme democrate” în Biserică „au aproximat mai mult un anumit fel de consfătuire independentă mai mult decât Biserica Ortodoxă.” Momentul ierarhiei a fost încetinit, în timp ce cel al independenţei, a oamenilor suverani din Biserică sau *mir* a fost crescut excesiv. Orişicum oamenii nu au fost contrapuşi ierarhiei atât de mult cât birocraţiei. Toate aceste probleme au dobândit o acuitate specifică în legătură cu emanciparea ţăranilor şi a noilor organizaţii a locuitorilor oraşelor libere. În aceste dezbateri ecclesiastico-publice uneori perspectivele au fost extinse şi uneori obscurizate parţial, de grabă şi lipsă de reconciliere.

Supravegherea supra-procuratorului a ocupat un loc destul de unic în aceste dezbateri. Contele Dmitrii A. Tolstoi a devenit supra-procurator în 1865, „combinând serviciul sinodal cu datoriile Ministrului Educaţiei.”[283] De această dată nu a fost în duhul unei mistici supra-confesionale, ci în duhul indiferenţei. „Principalul retrograd” în politica generală internă, Dmitrii Tostoi a fost din contră, un radical ecclesial şi un inovator în afacerile bisericeşti. Complet străin de Biserică şi cu greu un credincios, el nu a avut nicio înclinaţie de simpatie pentru nicio supravieţuire religioasă. El nu şi-a ascuns ura faţă de clerici şi faţă de ierarhie. „Represiunea supraprocuratorului a independenţei religioase” a devenit în cele din urmă ordinea stabilă a lucrurilor sub contele Tolstoi şi simultan Biserica şi-a pierdut tăria şi ierarhia a devenit depersonalizată.”[284]

Tolstoi a încercat mai presus de orice să slăbească şi să oprească influenţa Bisericii şi a clericilor în toate aspectele vieţii. Aceasta a fost cât se poate de evident în organizarea educaţiei publice primare, din care clericii au

283 A se vedea capitolul VI, nota 145 şi partea 1, pp. 167-169.

284 Din rapoartele prinţului Gulimevski [Nota autorului]. Prinţul Vladimir Petrovici Meşcherski (1839-1914), un nepot matern al lui N. M. Karamzin, a fost binecunoscut pentru articolele lui polemice şi bestselleruile lui.

fost consistent excluşi (ar mai trebui remarcat numărul redus de parohii – în zece ani au fost închise peste 2,000!) aceiaşi tendinţă nu a fost cu nimic mai evidentă în reforma lui „Tolstoi" a şcolilor elementare, care trebuiau să educe noile generaţii în duhul unui anumit fel de „umanism clasic." Instrucţia religioasă [*Zakhon bozhii*] a intrat în programă ca şi un subiect secundar. Înseşi contele Tostoi a încercat să reformeze biserica. Sub conducerea lui o serie de încercări liberale au fost concepute după publicarea Îndreptărilor Juridice s-a ridicat problema departamentului sinodal: nu ar trebui curtea bisericii reorganizată şi reformată „în conformitate cu principiile pe care secţiunile juridice ale departamentelor navale, militare şi civile au fost reformate?" Maniera în care s-a ridicat problema este cât se poate de caracteristică: cum putea fi extinsă reforma la ultimele „departamente" care nu au fost atinse de schimbare? S-a format o comisie sub conducerea Arhiepiscopului Filoftei de Tver.[285] Munca sa s-a dovedit lipsită de fruct. Numai câţiva ani mai târziu s-a pus din nou problema curţilor ecclesiale. În ianuarie 1870 un Comitet Special de Reforma Secţiunii Legale a fost stabilit sub conducerea lui Macarie Bulgakov, în acele vremuri Arhiepiscop de Lituania. A fost cât se poate de evident că acest comitet era compus din nişte figuri seculare şi din clerici albi care au fost inlcuşi. Comitetul a lucrat la această propunere până în 1873 şi apoi a circulat între ierarhii episcopali pentru comentarii. Simultan, o revizuire puternic critică a planului intitulată „Despre propunerile reformelor Bisericii" a fost publicată anonim, deşi nu era niciun secret că a fost compusă de A. F. Lavrov, profesor de drept canonic la Academia din Moscova şi un membru al comitetului care a rămas în minoritate.[286]

Episcopatul a salutat primit comunităţii cu ostilitate şi Arhiepiscopul Agafanghel de Volynia a replicat un raport mai detaliat despre ilegalitate şi loviturile care au putut fi

285 A se vedea Smolici, *op. cit.*

286 Ibid.

aplicate autorităţii supra-procuratorului.[287] Reforma a fost refuzată. Nedreptatea primară a planului comitetului a izbugnit din punctul de plecare ne-ecclesial. În special, problema introducerii „îndreptărilor juridice" în operaţia bisericească a fost ridicată într-un astfel de fel încât legea bisericească şi conştiinţa normelor legale nu a existat independent. A mai existat o durere ascunsă în faptul că reforma propusă a negat în tăcere înseşi existenţa unei jurisdicţii ecclesiale independente, cu o putere legală deplină. Aceasta a fost ceva logic din punctul de vedere al principilor petrine: nu este oare totul făcut în Biserica rusă în conformitate cu decretele Maiestăţii Imperiale?" Este adevărat că curţile bisericeşti şi procedurile juridice din Rusia nu au avut nevoie de o reorganizare fundamentală, ci pe baza conştiinţei de sine canonice vitale a Bisericii, nu în conformitate cu nişte norme seculare prescrise care au fost puse în efect naiv şi cu forţa. Este adevărat că în acele momente conştiinţa de sine nu a fost suficent de vie şi senzitivă – trebuia să fie deşteptată. Acesta a fost tocmai cea ce contele Tolstoi a voit să evite. El a acţionat deplin în duhul principilor petrine, subordonând Biserica intereselor statului.

Dispreţul guvernului faţă de monahism a găsit o expresie deplină sub contele Tolstoi. Monahismul a fost o pomenire simbolică a independenţei religioase şi a nelumescului, indiferent cât monahismul a fost secularizat. În timpul epocii lui Tolstoi toţi clericii au găsit accese în poziţii influente în Biserică, tocmai pentru motivul că au fost apropiaţi de lume. Remarcile critice ale lui Golubinski sunt şi mai pertinente pentru epoca lui Tolstoi: „subjugarea membrilor Sinodului de un supra-procurator ar fi însemnat dominarea nobililor şi a seminariştilor. Ar fi trebuit ca membrii sinodului să provină rândurile nobilimii şi să se facă legături în societatea legală, supraprocuratorul nu putea conduse asupra lor." Toată proeminenţa şi puterea reformelor petrine constau deplin din aceste conjuncţii ale unor mişcări sociale. Pentru acest

287 Ibid.

motiv guvernul nu a fost interesat în păstrarea caracterului clasei a rangurilor clericale. „Trăim în epoca în care sub masca unui interes genuin insidos şi solicitant, credinţa Bisericii a fost persecutată cu cruzime," scria mitropolitul Arsenie încă din 1862.[288] Această remarcă critică a fost şi mai potrivită câţiva ani mai târziu.

III

Dezbaterea Askhochenski Bukharev

Cel mai notoriu episod din istoria jurnalismului religios din anii 1860 a fost cunoscuta ciognire dintre Arhimandritul Feodorv Bukharev (1824-1871) şi Victor I Askochenski (1813-1879), binecunoscutul publicist din *Conversaţiile domestice* [*Domaşnaia beseda*], despre subiectul „Ortodoxiei în legătură cu viaţa contemporană."[289] S-au spus multe despre aceste episod tragic. Sensul loviturii a fost supus discernerii cu agerime. În orice caz, nu a fost nicio dezbatere teologică şi nicio întâlnire între două tendinţe teologice, ci mai presus de orice un conflict psihologic şi personal.

În zilele sale timpurii, Victor Askochenskii a predat poloneză şi patrologie la Academia din Kiev. Dar în curând a lăsat munca academică şi „departamentul religios" în general. O astfel de muncă nu l-a mulţumit. Din „jurnalele" lui putem discerne motivele plecării sale. El a fost deplin opus monahismului şi a în general faţă de orice formă de ascetism.

Când v-a trece puterea anahoreţilor în mâinile

288 Arsenie Moscovin, (1795-1879) a fost important pentru munca sa de a îmbunătăţii şcolile ecclesiale (el a vindecat o comisie înfiinţată în 1866 de a face recomandări cu privire la reforma şcolilor) şi a scrierilor apologetice care ţinteau spre necredincioşi. El a predat la Academia din Sank Petersburg, a fost rectorul a câtorva seminarii şi a condus scaunele din Tambov, Podelsk şi Varşovia mai înainte de a fi numit mitropolit de Kiev în 1860.

289 Acesta a fost titlul unei colecţii de eseuri publicate de Părintele Feodor în Sank Petersburg în 1860. [Nota autorului].

poporului şi a cererilor iluminismului? Mi se pare că atâta vreme cât aceşti filosofi cu barbă ţin oraţiuni din scaunele lor profesionale – până ce Domnul v-a scoate duhurile lor necurate din liniştirea lor învederată şi unilaterală, până ce sensibilitatea şi expresivitatea minţilor lor le este conferită cu putere şi în special până ce fermentul lor este luat din mâinile acestor genii întunecate, care (aceasta nu este spusă cu mânie) sunt groaznici de miopi – până atunci nu aşteptaţi nimic bun de la academiile noastre. Totul din şcoli v-a fi întunecat, insipid, grotesc şi după zece ani şi chiar după 20 de ani, educaţia noastră v-a devenii un anacronism teribil.

Askohochesnki a vorbit deschis despre învăţăturile lui că în sala de conferinţe el a vorbit destul de liber, dar pentru examenele noastre a dat note de nevinovăţie ca şi un pârâu care curge la vale. Prin urmare el s-a ascuns de „fervoarea iraţională a monahilor inchizitori," de fapt el a reuşit în a se camufla.

Din nou, în timp ce îşi scria o conferinţă, m-am gândit: „ce nevoie avem noi ca să sanctificăm pe cutare şi cutare? Am citit aceste cărţi şi le-am analizat ca şi critic, nu ca şi un venerator pătruns de reverenţă care i-a mărit pe Dumnezeu şi pe sfinţi." Pentru acest motiv cititorul ar putea găsii o mare cantitate de deschidere în memoriile lui şi probabil ar putea să mă suspecteze de blasfemie.

Askhochensi a relatat negativ nu numai de „monahismul educat" ci şi de ascetism, de post şi de orice altă formă a ritualului bisericesc antic, inclusiv ritualul ortodox.

Astăzi, vremurile s-au schimbat. Certurile nu se vor schimba diferenţele de opinie cu privire la această sau la acea opinie sau dogmă. Tu crezi un lucru şi eu altul; tu accepţi ceva şi eu nu – şi ce? Pentru omul liber există alegere; pentru cel mântuit există rai. Dar luptele nu ne duc nicăieri şi aşa nu ne duc nici blestemele.

Askochenski nu este înclinat spre liberă gândire. El a simţit o atracţie deosebită faţă de Iuda Iscarioteanul. Pe care l-a considerat calomniat pe nedrept. Psihologic,

Askhochenski se aseamănă cel mai mult cu binecunoscuta figură a lui Rostislavov, indiferent cât de mult au diferit concluziile lor practice. Ei se împărtăşesc de aceiaşi iritabilitate şi de o anumită ranchiună în judecăţile lor. Eşecurile din viaţă l-au iritat pe Aschochenski – el s-a simţit depăşit de judecăţile lor. El a trăit într-o sărăcie deplină şi ca şi tânăr fericirea familiei lui a fost distrusă de două ori. El a ieşit din aceste mari ispitiri crud şi plin de ură. În 1850 el a intrat în lumea jurnalismului ca şi un conservator ardent, dar a devenit un conservator numai prin ordinea civilă, mai mult decât printr-o tradiţie a Bisericii pe care nu o cunoştea. El a păzit şi a apărat ordinea stabilită din cauza neîncrederii lui în oameni. El nu s-a împărtăşit de viziunea „ascetică" şi a pretins numai că îi este apărător. Toată realitatea a acceptat-o melodramatic, ca şi un joc antagonic între lumină şi întuneric; în jurul ei el nu vedea numai oameni rău intenţionaţi.

Izbugnirea nihilismului şi a radicalismului din acele vremuri se pare că a justificat neîncrederea lui. Numai în acest fel poate explicat succesul lui. literar. *Conversaţiile lui domestice* au oferit mai multor cititori cu nişte antidoturi amare pentru jurnalismul „radical" care în acele momente era dus la îndeplinire de emigranţi din „departamentul religios" şi din şcolile ecclesiale. Vulgaritatea lui Aschochenski nu este surprinzătoare, din cauza circumstanţelor stupefiante a unei „elocinţe polemice" şi din cauza „catalizării educaţiei." Nu toţi care au găsit satisfacţie în polemicile lui pot fi înţeleşi din temperametul polemistului. Aschochenski nu credea în bunătatea empirică şi natura bună şi credulă a lui Askochenski nu dorea bunătatea, iritându-l mai mult decât orice. Chiar şi haina monahală probabil să îl deranja.

Părintele Fedor Bukharev nu poate fi în niciun fel considerat „un om nou." Temperamentul lui duhovnicesc îl plasează deplin în epoca misticii din Alexandria. El a fost mai mult în urma vremurilor lui şi din tinereţe Bukharev a fost împins de voinţa de a acţiona, el a simţit o nevoie

majoră de a construi o nouă ordine pentru a rămâne în umbra poruncilor lui Hristos." El a devenit monah şi s-a hirotonit cu scopul de a construi noi căi în lume şi pentru a lărgii câmpul posibilelor influenţe în viaţă. Lui i-a lipsit sensibilitatea, acţiunea şi influenţa. Lui i-a lipsit o sensibilitate şi receptivitate pentru viaţa activă. El avea o înţelegere limitată a ceea ce se potrivea să înveţe. Viziunea lumescului a depăşit capacităţile lui; el era nepotrivit faţă de acţiunea directă. Inevitabil el a dezvoltat un simţ al visării utopice. Şi o încăpăţânare a deşteptării vizionare – o calitate mai pronunţată în cartea sa *Investigaţii cu privire la apocalipsă* [*Izsledovaniia apokalispa*].[290]

Părintelui Feodor i-a lipsit orice simţ al perspectivei istorice; el s-a simţit singur în ritul şi inerţia istoriei. Pentru el toate datele au fost atenuate. Explicaţiile lui a evenimentelor istorice nu sunt convingătoare. El nu a fost pur şi simplu un istoric. El a avut o înţelegere slabă a istoriei şi a trasat procesul istoriei din manuale împrăştiate. În cuvintele lui Giliarov Platonov, „Feodor explică soarta lumii cu copii din Apocalipsă şi din Lorenţiu în mână."[291] Am mai putea răspunde remarcilor lui Filaret, susţinute cu ocazia diferită despre un alt experiment în schema apocaliptică a minţii: „câteva fenomene apocaliptice vagi au fost redirecţionate cu forţa în lume şi dumnezeiescul a fost schimbat în politic." Cărţile lui conţin mai mult decât ceea ce este artificial ca fiind perceput genuin. Chiar şi după revizuire cartea a rămas un hiat; în ea se găsesc numai câteva pagini luminoase. Pentru acest motiv răspunsul fatal al Arhimandritului Fedorov la

290 Carte a fost publicată de *Bogoslovski vestnik*, mai întâi ca şi un supliment la jurnal şi mai apoi ca şi tipar (Serghi Posad, 1916). Aparent publicarea ei a fost întârziată la insistenţele profesorului M. A. Golubov. [Nota autorului].

291 Friedrich Karlovici Lorenţiu, o istoric rus cu trecut german, a scris câteva istorii larg folosite în lumea modernă. Lucrarea sa *Istoriia noveişago vremi s 1815 do 1845* [*Istoria timpurilor moderne din 1815 până în 1856*] a fost publicată în Sank Petersburg în 1856 şi lucrarea sa *Rukovodsko ko vseobshchei istorii* [*Manual de istoria lumii*], publicată mai întâi în 1841, s-a bucurat de mai multe ediţii.

supravegherea cenzorului cărţii a devenit mai tragică. Renunţarea la preoţie – mai întâi ruperea voturilor monahale şi mai apoi căsătoria – nu a fost în niciun fel o „mărturisire eroică," ci mai mult o convulsiune a unei perplexităţi visătoare, o sinucidere mistică genuină, care era cât se poate de teribilă pentru predicatorul Mielului lui Dumnezeu. A fost un protest convulsiv şi impotent al unei utopii fantastice împotriva complexităţii tragice a vieţii.

Buckarev a părăsit monahismul cu scopul de a căuta pentru sine nişte căi mai bune şi mai noi de serviciu şi acţiune. Propria sa decepţie s-a dovedit şi mai tragică în acea că nu a găsit nicio cale de rezolvare la ceea ce se întâmpla în jurul lui. El nu a voit şi nici nu a dorit să vadă aceste realităţi. Îi era imposibil să fie un publicist. Tot ceea ce a scris în acele vremuri despre jurnalismul negativ şi radical este pătrunzător din cauza orbirii lui naive, din cauza incapacităţii lui de a cuprinde contururile concrete ale lucrurilor. De aici el nu a putut să rezolve datoria cu care s-a ocupat toată viaţa: marele ţel de a îi aduce pe toţi la Biserică. A fost slujba neîndoielnică a părintelui Feodor că şi-a avansat această datorie prin predare şi educaţie. El a slăbit forţa propriului său mesaj. Deciziile lui personale au fost de mai multe ori confuze tocmai din cauza naivităţii lui oarbe şi lipsa de rezolvare serioasă a lucrurilor. Bukharev nu a fost pur şi simplu un utopic – a fost un om naiv. Tăria sa a constat în sinceritatea sa, dar de mai multe ori sinceritatea sa a fost exagerată şi restrânsă. El nu a avut niciun simţ duhovnicesc al proporţiei şi a fost întotdeauna agitat duhovniceşte. „O respiraţie îngreuiată, o voce stinsă şi o plecare dificilă a ochilor..." El a captivat şi şi-a încântat audienţa, dar nu a reuşit să o ducă mai departe. Era un om „ocazional."[292]

Bukharev a studiat la Academia din Moscova, unde mai întâi de devenit profesor şi mai apoi inspector la

292 A se remarca „pomenirile" interesante despre el scrise de Părintele V. Lavroski, ucenicul lui apropiat din Kazan: „Moi vospominiia ob askh. Feodrore," în *Bogoslovski vestnik* (1905), nos. 7-8 şi (1906), no. 5 [Nota autorului].

Kazan. Între învăţătorii de la Academie el i-a datorat cel mai mult părintelui Feodor Golubinski, de la care a învăţat despre filosofia germană şi teosofie. Dintre influenţele de afară, trebuie menţionate eseurile lui Belinski, din care şi-a derivat ideile filosofice şi pe care le-a transportat „în temelii diferite," Hristos. Cărţile lui Gogol, în special *Selecţia corespondenţei sale,* a produs o influenţă puternică asupra lui. Mai târziu, a fost puternic influenţat de părintele Ughlici şi a fost desemnat un „nebun pentru Hristos" de părintele Petru Tomaninschi[293], pe care l-a considerat „un lider duhovnicesc puternic." După cum a admis el, viziunile lui se apropiau de cele ale lui Filaret al Moscovei. Planul primar al „sistemului" său se baza pe doctrina iubirii faţă de cruce, împrumutată de la Filaret. Chiar şi cumplita sa carte despre Apocalipsă nu a fost concepută fără influenţa directă a lui Filaret. Apocalipsa a fost textul preferat al mitropolitului Filaret. În general Filaret a aprobat cartea lui Bukharev: „se poate vedea o sclipire de lumină..." Este cât se poate de adevărat insistând că nu urmează nimic despre faptul că o astfel de carte naivă ar fi trebuit publicată.

Viziunea despre lume a lui Bukharev avea o anumită grandoare, dar a fost numai o impresie a imaginaţiei. În acest sens el se aseamănă puţin cu Filaret, care poseda o imaginaţie temperată de un foc ascetic şi de o inimă care se bucura, din care plasticitatea şi calitatea au fost absente din Bukharev. El înţelegea totul clar şi prin urmare schematic. Se poate percepte întotdeauna dominanţa unui vis asupra realităţii în descrierile lui. Filaret ar putea fi numit un iconomist tragic; Bukharev un *acrivist* – un utopic al *acribiei*.[294]

293 A se vedea A. Kartaşev, *Ocherki po istoria russkoi ţerkvi*, 2 volume (Paris, 1959) şi I. Smolici, *Russisches Monchum* (Würzburg, 1953).

294 *Acrivia* este un concept al Ortodoxiei care era primat vieţii şi culturii bizantine. Apărătorii acribiei *(acriviţe*) au insistat că esenţa ortodoxiei trebuie păstrată printr-o menţinere strictă a disciplinei şi aderenţei temeliilor credinţei după cum au fost ele împărţite de apostoli, sinoadele ecumenice şi de părinţi. Acest concept a fost vital

Ceea ce îi este caracteristic viziunii lui Bukharev este experienţa iluminatoare a unei mântuiri care se desfăşoară. Mielul lui Dumnezeu a acceptat şi şi-a asumat păcatul lumii; bariera păcatului a fost distrusă şi zdrobită. Tot optimul şi bucuria lipsită de restrângere a lui Bukharev ca şi reconciliere izbugnesc din acest crez. În experienţa creştină, păcătoşenia îi pierde ascuţimea, inima se umple de mila răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Trebuie într-un anume sens să devenim cruciaţi, să suferim cu Mielul, să experimentăm cu El şi să ne asumăm păcătoşenia şi greşelile altora. Numai printr-o astfel de suferinţă comună, numai prin puterea unei astfel de iubiri compasioante ar fi posibil să intrăm în puterea binecuvântării Tatălui şi a iubirii Mielului. De aici un sens acut al responsabilităţii de unde apare viaţa. Prin puterea unei creaţii imutabile, în chipul omului Dumnezeu, fiecare faptă umană sau act a fost asimilat unui scop mai înalt.

Prin Dumnezeu Cuvântul, în viziunea lui Bukharev iubirea trinitară este descoperită deplin în Fiul lui Dumnezeu. Prin ea se varsă în lume. Golirea sau deşertarea [kenoza] Cuvântului şi înjunghierea începe de la creaţia lumii, căci El a asumat întru Sine toate contradicţiile şi dezordinile lumii existente. Toată viaţa supusă păcatului a lumii este o ucidere neîntreruptă a Mielului. Numai o astfel de iubire sacrificială poate păstra lumea. Această deşertare este împlinită în întruparea răscumpărătoare. Sacrificiul Mielului este împlinit în

---

întregii toată perioada bizantină şi apărătorii lui s-au văzut cu nimic mai puţin garanţii credinţei. Susţinuţi de o literatură teologică largă şi complexă şi de mistică, aceasta şi-a găsit încă s-a găsit încă expresia steagurile şi în emblemele monahismului. *Acriviştii* au contribui mult la apărarea autonomiei interne a Bisericii în vremea încorsetării statului şi au văzut Statul ca şi un co-muncitor şi participant şi în acelaşi timp au fost priviţi ca şi modele ale unei vieţii foarte etice. *Iconomiţii,* pe de altă parte, au accentuat libertatea Bisericii în Hristos ceea ce i-a făcut capabili să folosească harul dumnezeiesc în administrarea afacerilor domestice (iconomia) şi pentru bunăstarea sufletului uman. *Iconomia* a reprezentat voinţa de a ne depărta temporar de acrivia, fără violarea dogmelor, dacă aceasta ar ajuta mântuirea.

moartea pe cruce şi prin puterea ei, în plinătatea Bisericii, toată compoziţia mortală a fiinţei este umplută de viaţă. Această schiţă a fost construită deschis şi cu agerime, dar îi lipseşte o concretitudine exactă. Numai nişte definiţii generale sunt oferite. Aceasta ar fi o apariţie a quietismului sentimental. Cruciada lui Bukharev a avut loc mai mult în domeniul imaginaţiei simpatetice decât în exlorările duhovniceşti. El a renunţat la voturile lui, s-a căsătorit şi a renunţat la preoţie – totul în numele unui activism pretenţios şi visător. Lui Bukharev i-a lipsit o forţă creativă; el nu a avut niciun curaj ascetic. Nu şi-a putut duce propria cruce şi de aici a rezultat colapsul lui. Chipul său este unul agitat, dar în mod singur nu unul profetic sau eroic.

Disputa cu Askhochenski nu s-a legat de evenimentele contemporane. Ambii oameni, strict vorbind au greşit – Askhochenski prin invectivul lui sceptic; părintele Teodor prin genialitatea lui sentimentală. Adevărul lui a constat numai într-un anumit mod de a căuta şi a nădăjdui ceea ce putea fi găsit, deşi a greşit o anumită cale de ieşire afară. Dezbaterea lui Askhocesnki-Bukharev a fost o lovitură între stagnare şi visare. Putea fi rezolvată numai în acest fel.

IV

Biblia rusă

Filaret al Moscovei a folosit circumstanţele schimbătoare încă de la începutul domniei lui Alexandru II pentru a avansa în problema suspendării traducerii Bibliei. Cu ocazia încoronării noului ţar în 1856, Sfântul Sinod şi-a transferat întâlnirile în Moscova, ca din nou, după mai multe întreruperi, i-a conferit lui Filaret ocazia de a lua parte în afacerile sinodale. În Moscova, la sugestia şi constrângerile lui, au fost luate în considerare între alte lucruri care ofereau poporului ortodox mijloacele ce a citii Sfintele Scripturi pentru instrucţie în casă cu cea mai

uşoară posibilă înţelegere.” Sinodul a acceptat propunerea de a reînnoi traducerile Sfintelor Scripturi şi Filaret a fost acuzat cu formularea unei decizii în forma ei finală. Un nou supra procurator, contele A. P. Tolstoi (un prieten intim al lui Gogol) a fost numit în acele vremuri. Un om al „Ortodoxiei de la Optina,” după caracterizarea lui Giliarov Platonov, contele Tolstoi a fost mai puţin dispus faţă de „reformele” din Biserică sau educaţia academică în general. El s-a opus traducerilor biblice, la fel ca şi mitropolitul din Kiev Filaret (Amfitriatov), nu cu mult înainte.[295]

După ce a primit o copie a deciziei de la Filaret al Moscovei supra-procuratorul a adăugat-o opiniei lui personale şi bazându-se pe un raport negativ, a trimis-o la Kiev pentru a fi primită de Sinod. O comparaţie cu opiniile din 1824 şi 1842 a conţinut puţin din cea ce este nou: aceiaşi frică de „vernacular,” aceiaşi neîncredere în Biblia ebraică, „care este cunoscută în Biserică,” aceiaşi groază a unor traduceri „lipsite de evlavie” cum ar fi cea a lui Pavski şi Macarie.[296] Ar mai trebui adăugată o frică. După

295 Filaret (Amfitriatov, 1779-1857) a participat la Societatea Biblică rusă la începutul secolului, dar fiindcă mai mult s-au dedicat traducerilor biblice după afacerea Pavski (a se vedea nota 40). Propriile idei ale lui Filaret au combinat o evlavie a sfinţeniei cu erudiţia scolastică şi a pronunţat o lipsă d gust comun pentru filosofia modernă. El a slujit ca şi inspector la Academia din Sank Petersburg, unde a fost un apărător al stilului scolastic al educaţiei teologice în latină. Deţinând câteva poziţii episcopale, el a devenit mitropolit de Kiev în 1837 şi a rămas în ace scaun până la moartea sa. A se vedea partea întâi, pp. 228-229.

296 Un filolog eminent, ebraist, profesor la academie şi la universitate în Sank Petersburg, capelan al curţii şi tutore pentru familia imperială, părintele Gherasim Pavski (1787-1863) şi-a făcut propriile traduceri din Vechiul Testament pentru cursurile sale la Academie. După ce a părăsit Academia în anii 1830, a litografiat traducerea şi ea a început să circule între clericii bisericii. Traducerea a fost marcată de o tendinţă critico-liberală în interpretările ei a textului ebraic şi a fost atacată în acest sens. O investigaţie oficială a problemei a început în 1842 şi au fost copiate toate copiile. Mai importante au fost afacerile care au oferit o ocazie pentru nişte preopinenţi prin întoarcerea la un „scolasticism” tipic educaţiei teologice ruseşti care a luat comanda în

ce Sfintele Scripturi au fost traduse, nu putea cineva concepe ideea argumentaţiei în favoarea traducerii cărţilor liturgice? Limba rusă nu poate fi comparată în expresivitate cu slavona şi prin urmare ar fi destul să n asumăm corectări în textul slavon. Comentariile luate de la Sfinţii Părinţi nu putea fi publicate uşor şi în acelaşi timp instrucţia în slavonă putea fi într-un anume fel întărită în toate şcolile, ecclesiale şi seculare, eliminând obligaţia că traducerile ruseşti sunt justificate de ignorarea slavonei. O nouă traducere nu putea fi determinată „fără consimţământul Bisericii greceşti," care nu permite transpunerea Bibliei în termenii greceştii vulgare. Nu se putea ridica ideea că Biserica rusă s-a îndepărtat de moştenirea antică a Primilor Învăţători ai Slavilor? Chair şi afacerea de a controla Biblia slavă era mai bine încredinţată oamenilor „complet liber faţă de ocupaţiile educaţionale" mai mult decât profesorii de la academie; „oameni care se potriveau mai mult educaţiei ci şi evlaviei."

Ideea traducerii ruse s-a creat dintr-o sursă reprobabilă:

Această idee nu a fost născută din Biserica rusă, din ierarhie, nici din oameni, ci mai mult din sursa ideii traducerii limbii greceşti: Anglia – acea mică casă a ereziilor, sectelor şi a revoluţiei. De aici a fost tradusă din Societăţile Bibliei, care au fost acceptate original nu în

---

aceste puncte. O investigaţie oficială a fost confiscată. Mai importantă este afacerea oferiri „scolasticismului" în educaţia teologică rusă ca să i-a în considerare academia şi în administraţia sinodală şi în deşert pe Filaret Amfitriatov şi Drozdov care au părăsit întâlnirile Sinodului de tot. A se vedea partea unu, pp. 230-233 şi 249-252. Macarie (Glukharev, 1792-1847) a avut o carieră scurtă în seminarii mai înainte de a intra într-o comunitate monahală serioasă şi a merge în Siberia ca şi cap fiind convins că are nevoie de nişte munci misionare serioase. Un ebraist remarcabil, el a fost convins de nevoia unei traduceri ruseşti a Vechiului Testament din ebraică şi în timpul muncilor lui misionare el a început să traducă. El a tradus cartea lui Iov (1837) şi Isaia (1839) autorităţilor, dar nu a găsit favoare şi Macarie a fost primat oficial din cauza la mai multe apele pentru noile traduceri ruseşti. A se vedea partea 1.

Sinod ci în cancelaria supra-procuratorului şi care a crescut la nişte dimensiuni mari sub fostul Ministerul Afacerilor Religioase. Un astfel de început şi o izbugnire arată clar că nu a existata nicio binecuvântare de sus.

În concluzie, mitropolitul de la Kiev a încredinţat toată această afacere greoaie către „judecata înspăimântătoare" a supra-procuratorului, cu nădejdea că „aceste cuvinte autocrate" ale suveranului ar oprii această întreprindere lipsită de perspectivă. Ţarul, a direcţionat că opinia episcopului de la Moscova să fie luată în calcul şi să fie discutat tot materialul în Sinod. Filaret al Moscovei a replicat notei mitropolitului din Kiev decisiv şi calm, dar nu lipsit de amărăciune. Totuşi numai după moartea mitropolitutui din Kiev în decembrie 1857 a fost înmânată traducerea Bibliei. O directivă sinodală a fost realizată între 24 ianuarie şi 20 martie 1858 şi un edict ţarist a fost publicată în mai care reînnoia traducere. Subsecvent, un anume fel de directivă de a scoate problema din discuţie l-a făcut pe Filaret al Moscovei să îşi publice nota sa în 1845. A fost rezumată traducerea Noului Testament şi toate Academiile au fost adus la un numitor comun în ceea ce priveşte acest proiect, în timp ce munca editorială i-a fost conferită profesorului din Sank Petersburg Evgraf I. Loviagin.[297] O examinare mai înaltă şi finală i-a fost încredinţată lui Filaret. În ciuda vârstei sale avansate el a participat activ la lucrare, recitind activ şi verificând tot materialul. Evanghelia rusă a fost publicată în 1860, urmată în 1862 de tot Noul Testament.

Traducerea Vechiului Testament a cerut mai mult timp. Încă de la finele lui 1860 încercări private de a traduce nişte cărţi individuale au început să apară în diferite jurnale religioase. Recent cenzuratele traduceri ale lui Pavski şi Macarie au fost primele publicate – un semn vital al progresului şi al schimbării.[298] S-a admis că aceste

297 Evgraf Loviagin (1822-1909) a predat matematică şi greacă în Sank Petersburg şi a fost autorul a mai multor lucrării de erudiţie biblică şi de spiritualitatea orientului creştin.

298 Traducerea lui Pavski a apărut în jurnalul *Dukh khrisitana* [*Duhul*

eforturi trebuie să le fie acordate necesar şi plin de folosinţă publicitate cu scopul ca printr-o discuţie finală în presă să aibă loc apariţia editorială. În acest sens profesorilor din Academii li s-a spus să se ocupe traducerile unor cărţi individuale, pentru a într-un anumit timp aceste noi experimente să fie folosite de o comise sinodală. Părintele Macarie (Glukharev) în zilele lui a făcut o propunere similară, ca Academia din Sank Petersburg să publice un jurnal special intitulat *Exprimentele traducerii din ebraică în greacă* [*Opyty v perevode s evreiskogo i grecheskago*] şi care să circule cu comentarii şi note în academii şi seminarii. Materialul s-a dovedit folositor.

În timpul acestor ani de traduceri mai multe cărţi au apărut în publicaţiilor academiilor *Conferenţiarul creştin* şi *Lucrările Academiei Ecclesiastice din Kiev.* În Kiev profesorul Mihail S. Guliaev, dimpreună cu Pavel I. Savatiov, Daniil A.. Khvolson şi alţii din Sank Petersburg.[299] Ediţii individuale au început să apară. Porfirie Uspenski, pe atunci episcop de Chrigrin şi-a publicat propriile lui traduceri biblice (din greacă).[300] Aceasta a marcat o

unui creştin] în 1862 şi 1863; lucrarea Arhimandritului Macarie a fost publicată în *Jurnalul ortodox* din 1860 până în 1967, ca şi un supliment special.

299 Mihail Spiridonovici Guliaev (mort în 1866) a fost profesor de ebraică şi Studii Biblice la Academia din Kiev. Moise Alexandrovici Golubev (1824-1869), a fost şi el profesor de studii biblice, a lucrat la traducerea istorică a cărţilor înţelepciunii din Vechiul Testament şi mai apoi a tradus scrierile unor istorici bisericeşti antici, cum ar fi Eusebiu. Pavel Ivanovici Savvaitov (1815-1895) a fost binecunoscut ca şi arheolog şi istoric. El a contribuit recent la „jurnalele groase" şi a supravegheat publicaţia mitropolitului Macarie, *Marele compendiu de lectură.* Daniil Khovlson a fost născut ca evreu în 1819 şi a primit o educaţie iudaică în Biblie şi în Talmud în şcolile medievale din Sank Petersburg, care includea universitatea, academiile laice şi Academia Romano Catolică. El a tradus aproximativ două treimi din Vechiul Testament pentru comitetul biblic la Academia din Sank Petersburg.

300 Porfirie Uspenski (1804-1855) a fost trimis de două ori în estul ortodox pentru a supraveghea nevoile din vieţuirii creştine. După aceste misiuni el a devenit episcop de Chrigrin şi în 1865 vicar al Mitropolitului din Kiev. Lui îi aparţine cinstea de a descoperii Codexul din Sinai al Bibliei. Aceste are de a face cu lucrarea lui G. Stavrou

ruptură completă cu regimul ţarului precedent.

Dificultăţi au mai apărut orişicum şi problema principiilor traducerii nu a fost rezolvată imediat şi deplin. A mai apărut opinia că Vechiul Testament trebuie tradus din greacă. Mitropolitul Grigorie a devenit înclinat în spre această opinie. Filaret al Moscovei a insistat ca această traducere să fie efectuată dimpreună cu o închidere a ambelor texte, cu discrepanţele între locurile cele mai importante. Prima intenţie a fost de a începe cu Psaltirea având în vedere că în zilele din urmă Filaret a lucrat la traducerea Psalmilor, mai apoi Filaret a propus ca textul să fie publicat într-o ordine obişnuită, căci nimic nu este mai uşor decât Pentateuhul. Traducerea Sinodului a apărut în 1868, în nişte volume separate şi ediţia deplină (dimpreună cu includerea cărţilor „necanonice") a fost terminată în 1875.

Ediţia Sinodului nu a fost primită favorabil de toţi. Mai mulţi indivizi au fost conturbaţi de divergenţele textului slav. În alte cuvinte, s-a oferit o preferinţă Bibliei ebraice. Multora li s-a părut o deviaţie directă de la Tradiţie. Argumentul principal citat în favoarea Septuagintei a fost avansat de obicei de Constantin Iconomul.[301] Chiar şi Dimitrie Muretov, din cauza unităţii cu greaca bisericească contemporană, a favorizat traducerile din greacă. El credea că dacă textele greceşti şi cele ebraice trebuiau luate şi considerate împreună „rezultatul nu ar fi o traducere, ci o nouă carte." Episcopul Teofan (Govorov), care în acele momente era un monah care şi-a luat obligaţia de a rămâne în chilia lui şi să nu

---

Interesele ruseşti în Palestina 1882-1914: un studiu al încercărilor educaţionale şi a celor religioase (Tesalonic: Institutul de Studii Balcanice, 1963). A se vedea mai jos.

301 Constantin Iconomul (sau Ekonomos, 1780-1857) a fost un scriitor grec modern care a părăsit Grecia pentru Rusia în timpul rebeliunii greceşti împotriva turcilor. El a opus traducerea Bibliei în greaca vernaculară şi în câteva lucrări în limba sa nativă a fost autorul unei aderenţe stricte la tradiţia Bisericii, la teologia părinţilor şi la Septuagintă. A se vedea articolul despre lucrările lui *Strannik* (iulie, 1860), pp. 1-23.

mai vadă pe nimeni [*zatvornik*], s-a dovedit a fi un critic deschis al textului ebraic.[302] El a numit noua traducere rusă a Vechiului Testament o „compoziţie sinodală," la fel cum Afanasie a visat ca noua sa Biblie să fie adusă în Piaţa sfântului Isaac ca să fie arsă."[303] În viziunea lui, folosirea textului ebraic, nu a fost folosit niciodată de textele Bisericii, ceea ce a însemnat o apostazie dreaptă. „Nu avem nevoie de Biblia ebraică, căci ea nu a fost niciodată parte din Biserică sau în folosinţa Bisericii. Prin urmare, a o accepta însemna a cădea dincolo de ceea ce a fost ţinut în Biserică, adică să ne mutăm dincolo de bazele fundamentale ale Ortodoxiei." Teofan a fost deplin conştient de bazele fundamentale ale Ortodoxiei." Teofan a fost de acord cu nevoia unei traduceri ruseşti – el a avut obiecţii faţă de modelul ebraic. El a considerat traducerea sinodală înşelătoare şi dăunătoare. „Biserica lui Dumnezeu nu a cunoscut niciun alt Cuvânt lui Dumnezeu decât cel al celor 70 de comentatori şi când s-a spus că Scriptura este inspirată dumnezeieşte, am voit să spunem că Scriptura locuieşte tocmai în această traducere." El a scris destul de aspru despre *Lecturile folositoare pentru suflet* (în 1875-1976); i s-a răspuns cu nimic mai greu decât ceea ce a fost scris de profesorul P. I. Gorski- Platonov în *Viziunea ortodoxă*.[304]

Teofan nu s-a ascuns în criticism. El s-a oferit să îşi asume publicaţia unui comentariu popular pe înţeles al Bibliei bazat pe textul slavon (în special cărţile Înţelepciunii şi ale Profeţilor) astfel că restul să poată

302 Teofan Procopovici (1894) a fost episcop de Vladimir din 1863 până în 1866. el credea că textul monahal trebuia respins în favoarea versiunii Septuagintei. Dimpreună cu V. Muşiţin, Govorov susţinea că textul ebraic a fost stricat de generaţiile care au urmat a cărturarilor iudaici pentru a acoperii mesianismul evident al Vechiului Testament. Maniera de a scrie ebraică fără punctuaţie şi vocale facilita, din câte se părea, o traducere arbitrară.

303 Piaţa Sfântului Isaac, terminată în 1858 se deschidea în faţa catedralei centrale din Sank Petersburg.

304 P. I. Gorski- Platonov (1835-1904), a fost profesor de teologie, care a acceptat numai autoritatea textului ebraic.

devenii obişnuiţi cu acest text, Septuaginta. „Aceasta se va face ca în ciuda existenţei traducerii Bibliei din ebraică, toţi, prin acest comentariu, vor ştii, vom înţelege şi vor lectura în conformitate cu Septuaginta.” Planurile lui nu au fost realizate. Teofan nu a publicat decât un comentariu la Psalmul 119. El a avut o idee de a şedea şi a traduce toată Biblia din greacă, „dimpreună cu comentarii care îndreptăţeau textul grec şi îl condamnau pe cel ebraic.” Această intenţie, a rămas neîmplinită. Numai mai târziu, au fost traduse câteva cărţi ale vechiului Testament din greacă de profesorul de la Kazan Pavel A. Iungerov.[305] Nelinişstea lui Teofan ne relatează despre cele ce au avut loc în 1870. Caracteristic, toată dezbaterea a înaintat deplin deschisă, fără niciun secret administrativ; în presa periodică şi nici în comitetele secrete.

În procesul muncii la traducerile Vechiului Testament din nou şi din nou s-au descoperit acea relaţie între textul masoretic şi Septuagintă ca fiind mult prea complex pentru a permite posibilitatea alegerii între ele în acelaşi fel general. Nu putem decât să în întrebăm despre lecturile preferate sau despre pasajele individuale sau versetele şi uneori de „alegerea” adevărului ebraic şi uneori despre lecturile greceşti.

Cel mai bun text dintr-un punct de vedere filologic ar fi unul colateral. În orice caz, o concluzie teologică despre întregul dogmatic sau un text specific trebuie să fie precedat de o investigaţie detaliată a unor cărţi individuale. Dizertaţia lui Ivan S. Iakimov[306] la Cartea lui Isaia (1874) este un exemplu de astfel de lucru în acei ani. Mai trebuie remarcate lucrările lui Daniel Khvolson şi

305 Cărţile profetice, *Ecclesiastul, Geneza* şi cărţile necanonice [Nota autorului]. Pavel Alexandrovici Iungerov (1856) a predat Vechiul Testament şi a scris enorm despre acest subiect. Munca sa de vârf, *Obşchee istoriko kriticheskoe vvedenie v sviaşchenyie vetkho zavetnze knigi,* a apărut în 1902.

306 Ivan Ştefanovici Iakimov (1847-1885) a mers în continuare să predea la Academia din Sank Petersburg. Titlul deplin al acestei dizertaţii este „Otnoşenie grecheskago perevoda LXXX toljovinov k evreiskomu masoreţkomu ţekţu v knige proroka Ieremii.”

Ioachim A. Olisniţchi.[307]

A mai apărut o dificultate. S-a dovedit să „Biblia slavă" nu putea în întregul ei, într-un anume sens şi în anumite limite să fie compusă. În aceasta constă principala importanţă a descrierii Gorski-Nevostruev a manuscriselor biblice din Biblioteca Sinodală moscovită.[308]

A mai apărut o dificultate. S-a dovedit că „Biblia slavonă" nu putea în întregul ei, să fie egalizată cu Septuaginta; cu textul slavon, într-un anume sens cu anumite limite, a fost compus. În aceasta constă o importanţă principală a descrierii lui Gorski Nevostruvev al manuscriselor biblice din Biblioteca Sinodală din Moscova. un studiu istoric al Bibliei slave.[309] Nu a fost posibil să vorbim într-un fel supra simplificat despre „alegere" între slavonă şi traducerea rusă.

S-au creat nişte interese cu privire la problema criticismului biblic. Majoritatea cercetătorilor biblici au susţinut nişte viziuni „moderate" sau „imediate," dar ele au exprimat destul de clar influenţa literaturii moscovite critice. Ar fi destul să menţionăm lucrările lui Filaret (Filaretov, 1824-1882), rectorul Academiei din Kiev şi mai episcop de Riga. În dizertaţia lui despre „Originea cărţii lui Iov" [„Proiskhozhdenie knigi Iova"] el nu a făcut decât să accepte post-captivitatea acestuia din urmă a cărţii, dar a văzut cartea mai mult ca şi un monument literar decât ca şi ceva care se lega de un canon sacru. Mai mult, toată cercetarea a fost întreprinsă după textul ebraic, fără să se ofere nicio atenţie lecturii slavone. Aceasta s-a dovedit lipsită de precauţie. Mitropolitul Arsenie al Kievului a găsit „tonul dizertaţiei" ca lipsindu-i orice fel de aluzie la

307 Iakim Alexeevici Olesniţchi (18471-885) a fost profesor de arheologie biblică la Academia din Kiev. El a scris mai multe despre Biblie, părinţi

308 A se vedea mai jos.

309 Ivan Ştefanovici Iakimov (1847-1885) a mers să predea la Academia din Sank Petersburg. Titlul deplin al acestei dizertaţii este „Otnoşenie grecheskago perevoda LXX tolkovnikov k evreiskomu masoreţkomu tekcu v knige proroka Ieremii."

caracterul inspirat dumnezeieşte al Bibliei şi Sfântul Sinod a interzis apărarea lui publică. În anul următor, 1873, *Lucrările academiei ecclesiale de la Kiev* au tipărit conferinţele ale aceluiaşi Mitropolit Arsenie despre „introducerea la cărţile sacre ale Vechiului Testament," ţinute în Academia din Sank Petersburg încă din 1823-1825. scurta prefaţă „de la editor" a recunoscut că însuşi cititorul ar fi putut judeca „cât de departe sa avansat ştiinţa noastră biblică de la început până acum."

Ioachim A. Olesniţchi (1842-1907) a fost un alt reprezentativ marcant al biblicismului rus modern. El era un cărturar cu un orizont larg şi concomitent un arheolog, un ebraist şi teolog. În timpul a mai mulţi ani de predare la Academia din Kiev el a reuşit să creeze o tradiţie de muncă biblică. El a fost cel mai mult interesat în istoria poeticii şi a literaturii biblice.[310] Oleskinţchi a vizitat Palestina de mai multe ori pentru a studia monumentele existente a istoriei biblice şi fructele acestor cercetări arheologice au apărut în cartea sa extensivă *Despre templul Vechiului Testament* [*Vetkhozavetnyi kjhram v Ierusalime,* 1889]. Între bibliciştii din Sank Petersburg ar trebui să îl menţionăm pe Părintele Nicolae Vişanikov şi Feodor Eleoniski.[311]

În acele vremuri, celebra *Introducere* a lui Karl F. Keil a devenit principalul manual între bibliştii ruşi.[312] Keil

310 Cf. cărţilor despre *Proverbe, Cântarea cântărilor* sau despre ritm şi metru în poetica biblică şi despre muzica ebraică antică. [Nota autorului]. *Kniga Prichei Solomonvykh i eia noveişie kritiki* (Kiev, 1881); *Kniga Pesn pesnei i eia noveişie kritiki* (Kiev, 1880); *Metricheskiia formy drevne-evreiskoi poezii* (Kiev, 1871) şi *Drevne-evreiskaia muzika i penie* (Kiev, 1870).

311 Nicolae Vişniakov (1841-1911) a fost un ebraist şi profesor la Academia din Sank Petersburg. Cea mai importantă lucrare a sa a fost despre *psalmi* şi autorul lucrării *Razbor mnenii sovremennoi otritsatelnoi einleitung in die Schriften des Alten Testament* care a trecut prin mai multe ediţii.

312 Karl Friederich Keil (1807-1888) a fost un teolog luteran din Dorpat şi un urmaş al lui Hengstenberg a fost profesor de teologie la Univesitatea din Berlin. El a luptat împotriva raţionaliştilor care dominau în zilele lui ca să păstreze ortodoxia luterană. El a stabilit şi a editat jurnalul controversat *Evanghelische Kirchen Zeitung.* Principala

a fost tradus în rusă la Academia din Kiev.[313] Astfel de reprezentativi ai protestantismului ortodox cum ar fi Hengstenberg şi Hefernik au atacat mai mult din ideile lor mesianice sau comentariile „hristologice" la Vechiul Testament.[314] Aceasta a permis prin sine o formă de filosofie a istoriei biblice: istoria ca şi o pregătire evanghelică. „Teologia evanghelică rusă a afirmat mai multe puncte de vedere isagogice şi istorice într-o astfel de măsură că ele aproape că au devenit o parte din tradiţie." Ele au fost ascunse sub autoritatea marilor părinţi şi învăţători ai Bisericii, dar de fapt au reprezentat o amestecare a ortodoxiei protestante cu iudaismul medieval.[315]

În acele zile sau studiat puţine despre Noul Testament. Interesele apologetice au predominat. O nevoie şi o cerere s-a simţit ca şi răspuns la „obiecţiile aşa numitor critici negativi" – Strauss de la Şcoala din Tübingen şi în special Renan.[316] Ar mai trebui menţionat

---

sa lucrare, *Christologie des Alten Testaments* (3 volume, 1829-1835) a protestat împotriva noii interpretări critice istorice a Sfintelor Scripturi şi a apărat o citire mai tradiţională a Vechiului Testament.

313 *Lucrările Academiei din Kiev,* care au început în 1871. [Nota autorului].

314 Ernst Wihelm Hengstenberg a fost (1802-1869) a fost un profesor german de teologie la Universitatea din Berlin. El a luptat împotriva raţionaliştilor care conduceau în zilele lui pentru a păstra ortodoxia luterană. El a stabilit şi a editat jurnalul conservator *Evanghelische Kirchen Zeitung.* Principala sa lucrare, *Christologie des alten Testaments* (3volume., 1829-1835) a protestat împotriva interpretării critice istorice a Scripturilor care se afla în pas cu moda şi a apărat o citire mai tradiţională a Vechiului Testament.

315 Referinţa este din nefericire pierdută. [Nota autorului].

316 David Friederich Strauss (1808-1874) a fost un filosof raţionalist protestant, teolog şi biograf. El a studiat la universităţile din Berlin şi Tübingen şi a predat acolo. Influenţat de Hegel, Strauss a dezvoltat bazele unei teorii a unui creştinism formativ. O sinteză religioasă mai înaltă este împlinită atunci când forţele inerente conflictuale şi interpretările se interacţionează. Lucrarea sa a inclus *Das Leben Jesus Ktistich bearbeit* [*Viaţa lui Iisus examinată critic*] (2 volume, 1835-1836) în care descrie evangheliile ca pe un mit istoric. Astfel de scrieri l-au forţat să se retragă din lumea academică teologică. Ernest Renan

aici numele episcopului Mihail (Luzhin, 1830-1887), un fost profesor la Academia din Moscova, rector la Academia din Kiev şi Episcop de Kurţk. El a scris multe. Adevărat, cărţile lui erau scrise în grabă, deşi inteligent, compilaţii şi fraze sau pur şi simplu traduceri din câteva pamflete străine, care nu au fost întotdeauna selectate cu aptitudine şi au fost neînţelese cu acurateţe. Aceasta nu minimizează influenţa lor pozitivă. Ceea ce era important era ca episcopul Mihail să trimită o replică „negocierilor" în loc de a rămâne tăcut. Temele lui au conţinut o bună înţelegere a ceea ce este contemporan.[317] Ca şi un instructor academic el a imprimat studenţilor lui o iubire faţă de lectura şi studiul academic şi a încercat să îi atragă în spre munca cărturărească, atrenându-i să devină problematizeze critic, deşi din alte texte. Un zelot sincer al educaţiei religioase, el a fost capabil să transfere un patos nobil studenţilor lui.

V

Reforma şcolilor ecclesiale

(1823-1892) a fost un istoric francez, filosof şi cărturar în probleme de religie. El a intrat în Seminarul Sfântului Mormânt pentru a studia pentru preoţie dar o criză a credinţei l-a îndepărtat de Biserica catolică în 1845. după ce l-a descris pe Iisus ca şi un „om necomplet," el şi-a pierdut scaunul de ebraică la Colegiul Francez. Scaunul lui a fost restaurat în 1870, dar între timp el a scris lucrarea *Viaţa lui Iisus* (1863) care a atribuit dezvoltarea creştinismului, imaginaţiei populare. În 1879 a fost ales în Academia Franceză.

317 Vasile V. Bolotov (1845-1900) a fost profesor, istoric bisericesc şi teolog. Bolotov, la fel ca şi Ivan L. Ianzşev şi generalul A. Kireev, au căutat o reconciliere cu vetero-catolicii şi anglicanii. În opoziţie faţă de Comisia din 1892 care a denunţat învăţăturile romano catolice despre *Filioque*, Bolotov a afirmat că aceasta nu ar trebui să se interfereze cu o reconciliere fiindcă nu constituie o diferenţă în „dogme," cu o simplă diferenţă în „opiniile teologice." Învăţătura că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl este o dogmă. Pretenţia romano catolică cum că Sfântul Duh purcede şi de la Fiul este „o opinie teologică." A se vedea Richard Haugh, *Fotie şi caroingienii: controversa trinitară.*

Problema reformei şcolilor ecclesiale a fost discutată deschis la finele anilor 1850, în timp ce Ministerul Educaţiei a oferit un exemplu. Presa publică a ridicat critic subiectul educaţiei în legătură cu celebra carte a lui Nicolae Pigorev *Întrebări despre viaţă* [*Voprosy zhizhi,* 1856].[318] În timp ce problema a izbugnit cu o încetineală metodică în departamentul sinodal, unde a rămas sub supravegherea supra-procuratorului, oamenii au început să vorbească deschis despre nişte părţi mai întunecate ale şcolilor ecclesiale. În orice caz, opinia generală şi cea socială a aşteptat şi a cerut reforme în diviziunea educaţională.

În 1857 administraţia religioso-educaţională a început să adune rapoarte şi opinii despre oamenii informaţi şi despre cei cu experienţă administrativă. În acelaşi an supraprocuratorul a arătat un birocrat către Franţa cu o datorie semi-oficială de a se familiariza cu organizarea vieţii seminariilor romano catolice franceze. Informaţii despre şcolile teologice au fost adunate în Anglia şi s-au făcut nişte cercetări despre „cum tinerii care cum se pregăteau de a slujii în Biserica Ortodoxă sunt educaţi în est şi ce sunt de fapt educaţi.” Însuşi ţarul a vizitat câteva seminarii în timpul unei călătorii în Rusia în 1858. În următorul an o directivă imperială o ordonat o anumită revizuire a Administraţiei educaţionale religioase. Prinţului S. U. Ursov, directorul Administraţiei Religioso-educaţionale, i s-a conferit datoria de a purta o revizuire şi într-un anume fel o reformă care era necesară. El a inspectat 11 dioceze, încheidu-şi trecerea în revistă în

318 Nicolae Ivanovici Pigorev (1810-1881) a fost un doctor rus important şi un activist social. O autoritate remarcabilă în operaţilor domeniului armat, el a făcut nişte contribuţii importante în medicină în Rusia şi Europa şi şi-a câştigat un renume european în 1862 când cei mai buni doctori europeni au fost incapabili să localizeze unde a fost localizat celebrul glonţ în omul de stat Garibaldi. Pirogov a fost invitat în Aspronote und Garibaldi rămas rănit, a extras glonţul şi a supravieţuit recuperării. Lucrarea lui Pirogov *Voprosy zhznhi* a fost tipărită în *Jurnalul Slujirii educaţiei,* partea XCI, (iulie-octombrie, 1856), pp. 339-380.

1861 şi a găsit divizia educaţională, cu toată sărăcia ei, lipsa mijloacelor şi supravegherea laxă şi absenţa standardelor morale, cât se poate de lipsită de mulţumire. Curricumul s-a dovedit cât se poate de impractic şi lipsit de succes. Reforme primare au fost cerute. Chiar şi mai devreme, pe la începutul lui 1860, Sinodul a format un comitet special sub conducerea lui Dimitrie Muretov, pe atunci episcop de Kherson, pentru scopul examinării raporturilor şi materialelor trimise în mai multe provincii. Raportul lui Urusov a fost trimis acestui comitet, care a luat toate rapoartele în considerare şi a lucrat o propunere de reformă.

Arhiepiscopul Dimitrie a rămas surprins imediat şi a confundat pe mai mulţi din cauza deciziilor propunerilor lui. Planul lui a combinat două motive. Pe de o parte, el a simţit că ordinea existentă din şcoală trebuia păstrată, dar cu scopul de a reconstrui şcolile, făcându-le gimnazii educaţionale generale sub conducerea departamentului religios şi făcându-le comparabile, în termenii programului şi a drepturilor, în gimnazii obişnuite. Clerici nu şi-au putut reţine dreptul de a îşi reţine drepturile de a îşi educa copii, ci au trebuit să îi îndrepte spre ale strate sociale.

Mai mulţi studenţi şi chiar şi autorităţi ecclesiale, au dorit această libertate a „plecării din chemarea clericilor” pentru mai multe motive. Filaret al Moscovei s-a opus oricăror reţineri sau restricţii. „Un sclav nu este evlavios. De ce să fie oamenii liberi făcuţi sclavi pentru cei lipsiţi de libertate şi care au oferit-o?” Pe de altă parte, Arhiepiscopul Dimitrie a crezut că este necesar să îşi reconstruiască complet clasele teologice din seminariile care existau în şcoli pastorale speciale. El a favorizat reţinerea desemnării de „seminar,” deşi era mai presus de orice un seminar romano catolic. Logica că studenţii care erau deja antrenaţi şi au fost puşi în vocaţia lor trebuiau admişi în aceste seminarii, dar numai cei care doreau să intre în ele pe cont propriu trebuiau transferaţi în gimnaziile ecclesiale. Noile seminarii trebuie să fie nişte instituţii educaţionale închise cu un regim ascetic şi

liturgic strict.

Arhiepiscopul Dimitrie a fost perturbat mai presus de orice de lipsa de pregătire lăuntrică a clericilor şi de capacitatea de a rezolva în împlinirea tuturor datoriilor complexe ale serviciului pastoral. Duhul lor trebuia ridicat şi ardoarea lor întărită. Restul claselor sociale care doreau, trebuiau şi ele primite în seminariile teologice. Strict vorbind, planul lui Dimitrie a reprezentat distrugerea strictă a caracterului clasei clericilor. Implementarea acestui plan ar fi subestimat cât se poate tot sistemul politico-ecclesial al acelor vremuri şi a eliberat Biserica de paternalismul şi autoritatea statului.

Cât a prevăzut sau a realizat conştient arhiepiscopul este greu de spus. Oponenţii lui au detectat imediat legătura planului cu nişte alteraţii decisive în toată viaţa Bisericii. O astfel de pauză deplină cu tipul istoric şi obişnuit la şcolilor amestecate părea periculos. Mitropolitul Filaret al Moscovei, reprezentat în comitet de Alexander Gorski se împărtăşea de aceiaşi opinie. Principala slăbiciune a noii propuneri consta în greutatea de a fi finanţată. Statul era cu greu dispus la noi costuri şi desemnaţii şi nicio convingere tare nu a făcut ca să se poată ca nişte fonduri locale să fie adunate. Mai mult, faptul schimbării şcolilor bisericeşti pe baza susţinerii locale ar fi însemnat slăbirea autorităţii centrale a administraţiei, autoritatea unui supra procurator, care supraveghea toată birocraţia sinodală. Majoritatea comitetelor, totuşi, au aprobat şi au acceptat proiectul Arhiepiscopului Dimitrie în punctele esenţiale. În special, Terţie Filipov, secretarul comitetului, a avertizat împotriva unilateralităţii ascetismului ceea ce l-a problematizat, cel mai mult în propunerea pentru noi „seminarii.”

El a preferat o întoarcere la principiile culturale largi ale rânduielilor din 1814.

Comitetul a alterat proiectul directoratului. S-a decis să se menţină o singură şcoală, dar în acelaşi timp subiectele teologice să fie separate şi concentrate într-o singură serie mai înaltă. Aceasta era în ton cu vechiul

sistem al şcolilor. Cursul de 12 ani general a fost construit aşa încât primele opt clase să corespundă planului şcolilor generale, în timp ce subiectele teologice au fost puse mai întâi de orice la un nivel mai superior care cuprindea ultimii patru ani. S-a exprimat o dorinţă din mai multe provincii ca limbile clasice să nu fie cerute să rămână în programă numai pentru cei interesaţi în continuarea educaţiei lor la nivele mai înalte. Au fost ele necesare pentru clericii de la sate? Comitetul, nu a permis posibilitatea înjosirii nivelului educaţional general al şcolilor ecclesiale. Greaca, limba Sfintelor Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi se lega de slavonă şi trebuia să rămână inviolabilă în cursurile seminariilor. Latina ca şi o limbă clasică trebuia şi ea reţinută. Comitetul a propus facerea limbii ebraice obligatorie. Filosofia a fost deplin restaurată şi numai matematica a fost înlocuită. Munca comitetului a fost trimisă pentru revizuirea şi comentariul ierarhilor, conferinţele academiilor şi laici individuali. Enorm de târziu, au sosit noi raporturi numai în 1864 şi 1865, vreme în care reforma şcolilor a fost deja discutată în presa locală. Cartea notorie a lui Rostislavov *Despre stadiul şcolilor eccelsiale în Rusia,* tipărită în Leipzig, a apărut în 1862, a provocat o mare răscoală şi nu i-a fost permisă circulaţia liberă în Rusia.

Numai în 1865, odată cu numirea contelui Dimitrie A. Tolstoi ca şi supra procuror, a apărut problema reformei şcolilor. În mod caracteristic, iniţiativa statului s-a dovedit a avea o influenţă decisivă, căci reforma a fost sponsorizată mai mult de guvern decât de Biserică: a fost o reformă a statului în propriile şcoli ale „departamentului religios.” Noul supra-procurator a asigurat o creştere semnificativă a costurilor guvernamentale şi a căutat plin de succes noi surse pentru a menţine o posibilă susţinere locală. În 1866, sub conducerea nominală a mitropolitului Arsenie al Kievului, un nou comitet a fost stabilit pentru a elabora statutele noilor şcoli religioase. Nectarie, un fost rector la Academia din Sank Petersburg şi episcop de Nijnii Novgorod şi membru al Sinodului a prezidat în mod

normal.[319] Membrii laici (reprezentativii altor departamente) au fost din nou incluşi în comitete.

Fără nicio dezbatere, comitetul a decis să părăsească schema vechilor îndrumări din 1814. Şcolile eccelsiale au continuat să funcţioneze ca şi clase pregătitore şi seminariile au devenit operabile ca şi educaţie generală şi teologie. Planul arhiepiscopului a rămas nerealizat. Numai doi „arhimandriţi," Filaret Filaretov de la academia din Kiev şi Mihail Luzin, inspector la Academia din Moscova, a emis o afirmaţie specială.[320] Împărţirea şcolii în parţi educaţionale şi pastorale, a arhimandriţilor a nădăjduit să rupă limitele unui număr considerabil de studenţi aflaţi pe ajutor cu taxe în toate şcolile, care au dezactivat cu mult capacitatea clericilor de a îşi educa copii.

Cei „doi arhimandriţi" şi-au prezentat planul lor alternativ în timpul schiţării unui statut final. Ei nu au făcut decât să repete propoziţiile primare ale Arhiepiscopului Dimitrie şi au propus un gimnaziu alcătuit din şapte clase bazate pe un curiumul clasic şi pe seminarii pastorale din trei ani deschise tuturor claselor sociale. Comitetul a respins propunerea, care părea că izolează periculos clasele de teologie. Ar fi atars o astfel de şcoală de teologie studenţii? Orice simţ al Bisericii [*ţerkovnost*] ar fi fost slăbit dacă gimnaziile ar fi slujit ca şi deschideri largi pentru un statut social. Datorită protestelor arhimandritului, comitetul general al statutului a fost introdus cu precauţie o diferenţiere a unor subiecte generale şi teologice şi după terminarea claselor generale cei care au dorit să facă aşa au fost din nou în universităţi (acest acces a fost limitat în 1879 din considerente de ordin politic).

Trebuie să remarcăm că atunci când s-au discutat propunerile comitetului, Macarie Bulgakov, pe atunci

319 A se vedea Smolici, *op. cit.*

320 Mihail Luzin (1830-1887), episcop de Kurţk din 1883 până în 1887, a fost profesor la Academia din Moscova. See vedea Florovsky, capitolul VII, p. 81.

Arhiepiscop de Krakovia, a obiectat deschis faţă de împărţirea şcolilor în două tipuri. El chair a sugerat înlocuirea proiectele unor gimnazii ecclesiale sub supravegherea generală, cu scopul de a căuta susţinerea financiară a guvernului, deşi învăţătorii lor au trebuit să fie recrutaţi din academiile teologice şi episcopii care au rămas nişte observatori remarcabili. Numai şcolile religioase de mai jos au fost susţinute pe cheltuielile Bisericii. Cu scopul de a elimina prejudiciul şi ostilitatea, gimnaziile ecclesiale ar fi putut să le aproximeze pe cele seculare şi administratorii seculari puteau fi numiţi sau să li se ofere ceva dacă ar fi avut o educaţie academică. Mai mult, Macarie a crezut că autoritatea sinoadelor educaţionale a trebuit să fie extinsă pe cheltuiala capilor şcolari locali.

În mai 1867 Sinodul a acceptat noi îndrumări bazate pe nişte schiţe ale majorităţii, care au fost afirmate de o autoritate cu caracter politic. Structura din 1814 a fost reţinută în general. Cât se poate de caracteristică a fost decizia de a admite studenţie externi în nişte clase de teologie mai înalte dacă ei au terminat şcolile medii şi au trecut prin nişte examinări asupra unor subiecte teologice predate în nişte cursuri de seminar de mai înainte. Auditorii cu nişte vârste majore şi cu o familiaritate deosebită cu literatura ecclesiastică puteau fi admişi în clasele de teologie după o examinare personală a ierarhului diocezan. Ambele decizii au fost propuse supra-procuratorului – a aluzie subtilă care ţintea la independenţa şcolii de teologie.

Între rearanjanetele generale ale afacerilor şcolare s-a dovedit cât se poate de aplicabil şi important principiul electiv şi consultativ. Biroul rectorului seminarului a devenit supus procesului alegerii. Administraţia seminarului a ales candidaţi dintr-o listă pregătită de o adunare educaţională generală şi cei aleşi au fost prezentaţi Sinodului de un ierarh diocezan, care îşi putea recomanda propriul candidat. Sinodul a fost liber să confirme pe cine voia sau să aleagă sau să numească pe

oricare. În majoritatea seminariilor clericilor albi sau a laicilor care ar fi dorit să se hirotonească, au fost aleşi rectori. Au fost aleşi inspectori şi facultăţile au câştigat au largă participare în administraţia seminariilor. Aceasta a reprezentat un punct de plecare cât se poate de sensibil faţă de sistemul anterior.

Faptul că anumiţi clerici, prin deputaţii administraţiei din seminar au fost scoşi într-o participare activă la viaţa şcolilor eccelsiale s-a dovedit în cele din urmă un lucru important. Şcolile elementare ecclesiale au fost încredinţate în general în obţinerea unei susţineri finaciare pentru ei. A fost natural să se ofere clericilor locali o autoritate de supraveghere. Începând cu 1867 „congresul episcopal" sau adunarea clericilor au fost organizate tocmai pentru a facilita eforturile susţinerii lor finaciare. Aceste inovaţii nu au fost întotdeauna deplin puse în practică, mulţi au fost amendaţi deschis sau în tăcere. Mai mult, tot sistemul şcolar a trecut printr-un regiment de alteraţie serioasă încă din 1884, astfel că statutelor anilor „şaizeci" nu au mai fost capabile de a fi puse în efectivitate numai după cincisprezece ani. În orice caz, reforma nu a semnificat un pas mai aproape de viaţă.

După confirmarea noului statut al Administraţiei Religioso-educaţionale, Administraţia a fost eliberată, la sugestia procurorului şi la cea a Comitetului Educaţional al Sfântului Sinod a avut loc o întrunire. Părintele Isof Vasiliev, un binecunoscut asociat al ambasadei din Paris a fost numit conducător.[321] Comitetul Educaţional a fost

321 Părintele Iosif Vasiliev (1821-1881), a cărui dizertaţie de master a evaluat critic învăţăturile Bisericii Romano Catolice „sau primatul papalităţii" a fost trimis Bisericii ambasadei din Paris de către Sinod cu scopul de a purta un mesaj ortodox romano catolicilor. Între anii 1858 şi 1867 Vasiliev a publicat jurnalul ortodox *Uniunea creştină.* Munca sa s-a bucurat de un oarecare succes şi al a convertit câţiva cărturari occidentali la Ortodoxie, inclus pe Abatele Réne François Guetté şi J. Jospeh Overbeck. El a mai promovat reuniunea între vetero-catolici şi anglicani de reunire cu ortodocşii. Un prieten apropiat al contelui D. A. Tolstoi, Vasiliev a avut o mare influenţă în afacerile bisericeşti din Rusia în ultimii doisprezece ani din viaţa sa.

subordonat Sinodului şi este cât se poate de caracteristic că trebuia să scriem comitetului supra- procuratorului. În esenţă, şcolile ecclesiale au rămas mai întâi de orice la latitudinea supra procuratorului. Dependenţa lor a crescut, căci în ciuda dreptului academiilor de a examina (prin „lecţii de examinare") şi a recomandat candidaţilor pentru oficiile şcolare ca legăturile lor cu seminariile să se slăbească. În practică, sa creat o confuzie excepţională şi o masă de meschinărie de proastă calitate. Influenţa statului asupra şcolilor ecclesiale a devenit evidentă odată cu dezvoltarea instituţiei membrilor inspectori din comitetul educaţional. Deşi inspectorii posedau o educaţie academică şi aveau trecuturi clericale, ei erau întotdeauna birocraţi laici care îi reprezentau pe supra procurator, similar secretarilor consistoriilor eccelsiale.

Numai după confirmarea îndrumărilor şcolilor ecclesiale s-a ridicat problema reformării academiilor ecclesiale. Concluzia conferinţelor academice a fost cerută şi obţinută în 1867 şi s-a creat imediat o comisie avându-l pe Nectarie ca şi conducător. În 1868 s-a prezentat imediat o schiţă a propunerii episcopilor oraşelor în care au fost izolate academiile, la fel ca şi episcopii Macarie (Bulkagov) din Lituania, Evsevie Moghilev şi Leontie de Podolsk.[322] În 1869, după o scrutinizare mai detaliată d către o comisie extinsă, schiţa a fost prezentată Sinodului şi pe data de 30 mai din acel an a primit o confirmare. S-a decis ca Academiile din Sank Petersburg şi Kiev să fie reformate în toamnă şi cele din Moscova şi Kazan in următorul an.

Noul statut a acuzat academiile cu o datorie dublă: ele nu au fost numai nişte academii teologice mai înalte, ci

322 Evesnie (Orlinski, 1808-1883) a fost rectorul Moscovei şi a academiilor ecclesiale din Sank Petersburg. El a devenit episcop de Samara mai întâi, mai apoi Arhiepiscop de Irkuţk mai înainte de a fi transferat în Moghilev. A fost membru al Sinodului. Leontie (Lebedinki, 1822-1893), episcop de Podolsk din 1863, a devenit eventual mitropolit al Moscovei în 1891. a fost trimis în Paris pentru a fi hirotonit la Catedrala Alexander Nevski, stabilită prin sudoarea lui Iosif Vasiliev. Leontie a lăsat o impresie puternică în Franţa şi a fost influent în conversaţiile cu Abatele Guttée.

şi nişte institute pedagogice dedicate mai mult pedagogiei decât lucrării pastorale şi de aici eclectismul şi un număr mare de subiecte adunate. Anumite subiecte au fost predate numai cu scopul de a pregătii profesori pentru şcoli care să le ofere nişte titulaturi mai avansate. Prin împărţirea şcolii în „facultăţi" sau departamente noul statut a încercat să medieze un număr excesiv de mare de subiecte din curicumul, astfel că singurul subiect a rămas unul cerut tuturor, în timp ce majoritatea au fost distribuite de grupuri. La final numai trei „departamente"—teologie, istoria Bisericii şi învăţătura Bisericii aplicate – au fost create, fiecare fiind condus de un asistent special al rectorului. Deşi noul statut a căutat să uşureze greutatea studiului primar în nişte subiecte elective prin distribuirea lor în grupuri, aceasta nu a făcut decât să cutremure unitatea educaţiei teologice.

Cererea ca cineva să posede un grad academic a fost o inovaţie caracteristică. În anul trei studenţilor li se cerea să scrie o lucrare finală şi să treacă printr-u examen general şi numai cei mai buni rămâneau în anul patru. Celor cu medii mediocre li se oferea titlul de „studenţi activi" şi erau descalificaţi imediat.[323] Studenţii din anul patru au studiat numai câteva subiecte speciale şi şi-au pregătit teza examinărilor de master, în timp ce mai munceau la dizertaţii. Mai mult, lor li s-a cerut să participe la conferinţe de pedagogie, cu nişte exerciţii practice. La finele anului patru, ei şi-au terminat examenele de master, dar ca să poată primii gradul academic au trebuit să prezinte o dizertaţie tipărită şi să o apere public. A fost un pas decisiv şi esenţial spre reclamă şi facerea publică a instrucţiei academice şi a muncii teologice în general. Publicitatea a fost intenţionată ca să contracareze un prejudiciu larg răspândit despre înapoierea erudiţiei academiei şi a face posibil punerea ei pe acelaşi nivel cu universitatea. Se par că a fost cea mai bună metodă de luptă împotriva unor opinii false şi cele mai bune mijloace

323 In sistemul de notare al acelor vremuri din Rusia, plus patru era echivalent aproximativ cu un A- sau un B+.

de a incultura altele. La Academia din Sank Petersburg la finele anilor 1850 s-a creat ideea a face instrucţia academiei deschisă publicului general sau de a organiza conferinţe publice pe teme teologice. Mitropolitul Grigorie a introdus o propunere cu privire la acest subiect în Sinod, dar fără niciun rezultat. Zece ani mai târziu a fost primit de comisia mitropolitului Macarie. Predica a părut mai potrivită pentru a contracara necredinţa decât nişte conferinţe cărturăreşti. Aceste noi statute au stimulat că profesori obişnuiţi aveau zece ani să dobândească sau să părăsească activităţile academice. Rangul cerut o apărare publică într-o dizertaţie tipărită. Un schimb semnificativ în circumstanţele facultăţii a fost produs de noua limită a unui lung serviciu profesional. După 25 de ani o nouă alegere a fost recomandată. Un profesor putea fi reales numai după cinci ani, dar limita totală nu putea exclude vârsta de 35 de ani. Scopul a fost de revitaliza profesorimea.

Pregătirea de învăţători, instituţia unui docent pivat a fost stabilită în academii. Ei puteau face aşa şi chiar şi candidaţii puteau ţine conferinţe private. Ei puteau face aşa numai după ce au prezentat o dizertaţie *pro venia legendi* (după cum se făcea în acele vremuri în universităţi). Original s-a propus un departament de filosofie separată, astfel ca candidaţilor să le poată fi înmânate nişte titluri universitare în filosofie – o propunere ceva mai potrivită încă din vremea în care în departamentele de filosofie de la universităţi au fost ocupate de candidaţi cu mastere sau de candidaţi de la academii. Cu scopul de a nu viola uniformitatea şcolilor teologice, planul a fost respins şi subiectele filosofice au fost adăugate la cele din curicumul general. În loc de un departament de filosofie, s-a format un departament de teologia practică cu un program lipsit de unitate şi lipsit de unitate. A fost mai mult un program literaro-pastoral – o trăsătură cât se poate de caracteristică în acele vremuri. Majoritatea studenţilor din acest departament cu greu s-au înrolat „cu nădejdea de a se hirotonii," ci mai mult cu

nădejdea unei cariere de predat. Pentru oamenii acelor vremuri „puterea de a preda” (sau mai bine spus de a „ilumina”) suplinea la un anumit nivel darul preoţiei de a oferii un serviciu pastoral, „taina sacramentelor.”

Academia din Sank Petersburg a creat prima propunere de a face un departament special de matematică fizică, din nou cu scopuri pedagogice: a pregăti învăţători de fizică şi matematică pentru şcolile departamentului religios. Această idee a fost respinsă la reexaminarea finală a îndreptărilor – la insistenţele speciale ele unui supra-procurator, care a refuzat să caute creditele financiare necesare. Este adevărat că nu a fost nevoie să creăm o „facultate” specială (abreviată) de dragul unei simple nevoi pedagogice, totuşi destul de ciudat, nimeni nu a înţeles nevoie vitală de a studia ştiinţele exacte şi pe cele naturale în şcolile teologice. Acesta a fost exact momentul în care a început o campanie reală în numele acelor ştiinţe care se ridicau împotriva viziunii creştine şi împotriva religiei în general şi o atenţie serioasă faţă de ele li s-ar fi părut nepotrivită. Mai mult, stabilirea unui departament de „apologetică naturalo ştiinţifică” la Academia din Moscova, chiar şi cu girul financiar al Diocezei din Moscova s-a dovedit ceva dificil.

În aparenţă lumea se temea că apologetica academiei era mult prea învechită. Dar chiar dacă au fost temei pentru o astfel de frică, urma oare ca datoria să fie scoasă din considerare? Biserica nu poate scăpa de datoria ei apologetică şi aceasta a devenit ceva de neevitat în acele vremuri. A ne asuma apologetica fără nişte cunoştinţe fundamentale a unor ştiinţe potrivite sau comandarea metodelor ei, în timp ce ne bazam a devenii dependenţi de literatura populară a fost cel mai periculos lucru dintre toate. Un astfel de manual de mâna a doua de apologetică nu putea fi în niciun fel convingător. La un anumit nivel materialul apologetic a fost o parte inclusivă a disciplinelor filosofice – metafizica şi psihologia. Totuşi, a rămas o omise imensă.

Decizia grăbită de a închide departamentul misionar

de la Academia din Kazan – ca fiind nepotrivit pentru modelul normal al şcolilor teologice mai de prestanţă – a fost cât se poate de caracteristic. Ca şi consecinţă toată misiunea ortodoxă din est a fost subminată. Numai cu mari dificultăţi au fost subiectele misionare ale academiei păstrate cu grijă şi chiar şi atunci numai nu erau nişte cursuri care se cereau, dincolo de curicumul normal. Reformatorilor le-a lipsit un simţ viu a nevoilor şi cerinţelor Bisericii. Introducerea de noi statute nu ar fi putu „infuza" în şcolile ecclesiale un anumit „simţ al Bisericii" sau stabilirea unor legături organice cu mediul ecclesial. Majoritatea oamenilor acelor vremuri se preocupau cu atragerea mai aproape de lume şi de valorile ei şi reforma a fost elaborată în duhul aceluiaşi umanism care a înfrumuseţat restul „Marilor Reforme."

O evaluare generală a reformei este cât se poate de uşoară. Această nouă îndrumare a fost de fapt mult prea scurtă pentru un timp pentru a o judeca după fructele ei. Trebuie să ne reamintim de că bătrânii care au studiat în conformitate cu statutele concepute şi au dat naştere la unele noi, care oferă o mărturie vie nu numai a slăbiciunilor noului statut care a fost conceput, ci şi lipsei de potrivire a celor mai vechi. Mulţi au fost nevoiţi să predea ceea ce ei nu au învăţat. Bineînţeles că principala distincţie a îndrumărilor statutului academic din 1869 constă în faptul că a specificat clar şi a păstrat caracterul cărturăresc a unor şcoli teologice mai superioare. Comisia Arhiepiscopului Nectarie a folosit îndreptările universităţii ca şi un ghid pentru reorganizarea academiilor şi de aici a izbugnit duhul libertăţii academice, calculele unei independenţe creative în academii.

Totuşi, chiar şi cele mai bune îndrumări nu au putut depăşii nevoile duhovniceşti ale epocii. A fost o epocă a unor „entuziasme" practice În Rusia şi a apărut un val de supra-simplificare. Idealul acelor epoci a fost distrugerea şi nu construcţia; „iluminismul" şi nu creativitatea. A existat nişte consideraţii ale iubirii de a învăţa curiozitatea, dar nu a fost dobândită dorinţa de creaţie.

Toţi s-au grăbit să înveţe sau să comunice nişte răspunsuri sau rezoluţii gata făcute. Aceste răspunsuri abstracte auz impus o anume credinţă, în timp ce cercetarea a produs frică. Mult prea mulţi nu au studiat subiectul, ci mai mult literatura occidentală care li s-a alăturat. Se pare că singura modalitate de a ţine pasul cu erudiţia rusă a fost „ţinerea" de educaţia occidentală. Putem să avea impresia că mai mulţi teologi ruşi au teologhisit mai mult dintr-o inerţie occidentală sau occidentalizatoare mai mult decât dintr-o nevoie sau convingere lăuntrică. În toţii greii şi lungii ani de influenţă occidentală în şcolile ruseşti nu s-a dobândit niciodată obiceiul de a pune întrebări despre prerechizitele duhovniceşti ale teologiei. Aproape că ei au uitat că această construcţie cere ca teologia să trăiască în Biserică, nu teologia în general. Era o problemă de metodă duhovnicească. Trebuie să învăţăm să teologhisim nu numai dintr-o simplă tradiţie cărturărească sau din inerţie ci pur şi simplu din iubirea faţă de cunoştinţe şi din experienţa vie a Bisericii şi din nevoia religioasă. Altfel, educaţia teologică nu poate dobândii niciodată balanţa şi convingerea duhovniceacă. Filaret al Moscovei aproape că a oferit un exemplu a unei astfel de metode teologice în epoca de mai înainte. Puţini, au voit să scrie sau să îi urmeze.

Istoria şi conştiinţa de sine ecclesială

După Îndreptările Statutelor din 1814 Sfintele Scripturi trebuiau să devină principalul subiect în Academii, în timp ce filosofia trebuia să dobândească locul la II-lea. Metoda sau exegeza biblică a fost aprobată pentru folosirea dogmaticii, căci totul trebuia demonstrat şi demonstrat prin folosinţa textelor. Antrenamentul în erudiţia istorică a fost întărit în anii 1830 şi sub contele Protasov, istoria a devenit cel mai bun antidot pentru excesele biblice. În acele vremuri istoria a fost văzută ca şi o mărturie a tradiţiei. Prin urmare, patrologia, studiul „istorico teologic al părinţilor Bisericii" a fost introdus ca

şi un subiect special în programa seminarului. Aceasta a reprezentat o expresie directă la adresa influenţei exemplului occidental, căci în acele vremuri în Occident istoria tocmai apunea. Rusia a reflectat această situaţie imediat. Ruşii îl citeau pe Alexandru Neander cu mare ardoare şi uneori se bazau pe deschis pe ţelul de a combina „geniul" occidental şi învăţătura cu „autoritatea" estică cu „duhul vieţii în general." Sub influenţa idealismului german interesele filosofice s-au unit cu istoria.[324]

Mai important, o sensibilitate istorică s-a deşteptat, o nevoie a unei viziuni imediate şi istorice s-a deşteptat, a apărut o nevoie pentru o viziune istorică, o „dorinţă de a mărturisii evenimente," o dorinţă de a mărturii „ceea ce se poate cunoaşte," ceea ce Vasile V. Bolotov a văzut ca înseşi esenţa istorismului.[325] Cei mai buni şi mai viguroşi oameni din Rusia au aprobat o cercetare istorică dintr-o simplă înclinaţie istorică, dintr-o nevoie duhovnicească. Puterea influenţei şi exemplului lor personal explică pe larg de ce istoria Bisericii a caracterizat cât se poate de mult sistemul educaţional rus, din mijlocul secolului al XIX-lea. Nu ar fi momentul să descriem în detaliu tot cea au făcut cărturarii ruşi în colectarea şi critica surselor şi în oferirea unei sinteze istorice. Istoricul teologiei este interesat mai mult numai într-un aspect al acestei munci de erudiţie: cum se leagă legătura şi este exprimată afiliaţia cu istoria în viziunea teologică generală? Cum se reflectă aceasta în

---

324 Despre Neander, a se vede capitolul VI, nota 156.

325 Vasile V. Bolotov 81845-1900) a fost profesor, istoric bisericesc şi teolog. Bolotov, la fel ca şi Ivan Ianişev şi generalul A. Kireeev, au căutat o reconciliere cu anglicanii şi vetero catolici. În opoziţie cu denunţurile comisiei din Sank Petersburg din 1892 a învăţăturilor romano catolice despre *Filioque,* Bolotov a afirmat că aceasta ar trebui să nu se interfereze cu nici un fel de reconcliere fiindcă nu constituie nici o diferenţă în „dogmă," ci o simplă diferenţă în „opiniile teologice." Învăţătura că Duhul Sânt purcede de la Tatăl este do dogmă. Pretenţia romano catolică că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul este o „opinie teologică." A se vedea Richard Haugh, *Fotie şi caroligineii: controversa trinitară.*

sinteza teologică? În acest sens ar fi suficent să remarcăm câteva puncte de credinţă decisive din procesul cărturăresc.

Tendinţele istorice din teologia rusă au început la Academia din Moscova, unde a fost creată prima şcoală de istorici bisericeşti ruşi. Filaret Gumilevski (1805-1866) a introdus pentru prima dată „metoda istorică" în predarea dogmaticii. El a creat în studenţii lui iubirea faţă de studiul istoric. Filaret a fost un cărturar care iubea să lucreze din surse şi a fost dedicat studiului arhivelor. Iubea să colecţioneze şi să dune diferite fapte. Astfel, cartea lui despre părinţii bisericeşti, scriitori religioşi ruşi şi imnografii ruşi a apărut – aproape în forma unor dicţionare. În capacitatea lui ca şi episcop de Kracovia şi Chernigov, Filaret s-a angajat în „descrieri istorico-statistice," dar nu era un compilator al vechilor stiluri, după cum era mitropolitul Evghenie Bolkhovitinov.[326] Ca şi istoric, *Istoria bisericii ruseşti* [*Istoria russkoi ţervkí*] a fost un eveniment. A fost tipărită de cinci ori între 1847 şi 1849. Toată istoria bisericească rusă, de la botezul ruşilor până în 1826 a fost spusă şi jucată ca şi un întreg vital pentru prima dată şi spusă clar şi profund. Adâncimea îl generează pe Filaret ca şi istoric. Uneori i-a stat în cale. I-a fost greu să scrie imparţial; el a vorbit tare, fiindu-i greu să îşi ascundă preferinţele şi antipatiile. Judecăţile lui acute şi tari despre trecut, la fel ca şi comentariile lui despre trecut, la fel ca şi comentariile lui despre istoria recentă, derivă din obsesia lui faţă de conceptul de justiţie. Istoria perioadei sinodale, după cum şi-a reamintit-o el a fost mult prea transparentă. Eseurile lui despre Sinodul din Stoglav şi a vechiului ritual au făcut oamenii să vorbească.[327]

326 Evghenie Bolkhovitinov (1767-1837), mitropolit de Kiev din 1822 până la moartea sa, a fost cel mai prolific scriitor pe teme polemice, istorice şi literare. Principala sa preocupare a fost de crea compilaţii a unor materiale de arhivă precum şi producerea unor lucrări istorice scurte şi el este cel mai bine pomenit din cauza a două dicţionare a scriitorilor ruşi şi din cauza operei sale *Istoria rossiiskoi ierarkhii* (Kiev, 1827). A se vedea prima parte, pp. 175-177.

327 *Sinodul din Stoglav* sau Sinodului celor 100 de capete, a avut loc

In 1846, când Macarie Bulgakov a început să tipărească capitolele cărţilor sale despre creştinismul rus mai înainte de Vladimir în *Conferenţiarul creştin,* Filaret şi-a publicat în grabă *Istoria* sa. Lui Filaret i-a fost frică că a fost copiat. Macarie a scris într-un tempo deplin diferit şi la o scară diferită. Concepând un volum amplu, el a scris fiecare volum separat (prima ediţie a apărut între 1857 şi 1883). Moartea lui Macarie a oprit istorisirea sa la volumul 12, descriind evenimentele Sinodului din 1666.[328] Filaret a oferit în grabă o schiţă generală arătând unitatea şi legăturile între evenimente. El a încercat să ofere o înţelegere a procesului istoric din interior. Mărturisirea lui numai este necesară. El a scris mult prea mult despre administraţia Bisericii şi prea puţin despre viaţa lăuntrică a societăţii. Prezentarea lui este supra raţională şi uneori monoton de repetitivă. Totuşi este întotdeauna perspectiv şi ne putem simţii în el în respiraţia vieţii.

Macarie nu a avut nicio perspectivă istorică. El s-a înscris într-un pragmatism narativ şi nu a transces cronologia mecanică. Criticismul surselor este absent. Ca şi istoric Macarie rămâne un simplu compilator de texte şi fapte. Istoria lui nu este nimic altceva decât un simplu compilator de fapte şi texte. El a încercat să ofere o înţelegere a procesului istoric din interior. Mărturisirea lui nu mai este mulţumitoare. El a scris mult prea mult despre administraţia Bisericii şi prea puţin despre viaţa lăuntrică a Bisericii sau a societăţii. Pretenţia lui este supra raţională şi uneori monoton de repetitivă. Totuşi mărturisirea lui are întotdeauna perspectivă şi poate fi simţită în tonul vieţii.

Macarie nu are nicio perspectivă istorică. El se

---

la mijlocul secolului al XVI-lea sub Ivan cel Groaznic şi a mitropolitului Macarie. A reprezentat o a afirmare de sine triumfală din partea Bisericii naţionale ruseşti. Duhul ei a fost supus puternic contradicţiilor un secol mai târziu prin reformele purtate sub patriarhul Nicon şi chiar şi decretele lor au fost pus la o parte. A se vedea partea 1, pp. 26-32.

328 A se vedea sinodul din 1666, partea 1, capitolul III, notele 35 şi 36.

înscrie într-un pragmatism închistat şi nu depăşeşte nicio cronologie mecanică. Sursele criticismului sub absente. Ca şi istoric Macarie rămâne un simplu compilator. Istoria lui nu este nimic altceva decât un mozaic de fapte şi texte, nimic mai mult decât „un mozaic istoric”.[329] Deplinătatea factuală este singurul merit al lucrării lui depline. Este un monumet de o iubire nemai întâlnită de muncă pentru o dorinţă şi o cunoştinţă mărginită. La un anumit nivel deplinătatea factuală marchează un pas important şi genuin înainte în erudiţie. Aceasta nu răscumpără slăbiciunile metodologice. Giliarov Platonov a numit metoda lui Macarie „mecanică,” dar ca să fim mai precişi, Macarie nu a avut niciodată o metodă. *Istoria* lui a fost scrisă de cineva care nu era istoric. Macarie a învăţat arta povestirii istorice în procesul scrierii şi astfel mai târziu în ultimele volume au devenit mai vii decât restul. El nu a dobândit nicio metodă.

În primii săi ani de predare la Academia din Moscova Filaret Gumilevski s-a întâlnit cu un prieten cu care a devenit cunoscut. Era Alexander Gorski (1812-1875). Mai mulţi ai au fost buni prieteni şi au fost pasionaţi de istorie – adică patimă, care a cuprins toată fiinţa lui. „Când aceşti prieteni de erudiţie au început să lucreze împreună, studiul istoriei a devenit hrana lor esenţială,” scrie istoricul de la Academia din Moscova.[330] ei au continuat să muncească împreună chiar şi atunci când nu au putut trăi împreună. Asistenţa lui Gorski – ca şi istoric şi critic – poate fi detectată în mai toate scrierile lui Filaret.

---

329 După cum remarcă N. N. Golubovksi [Nota autorului]. Nicolae N. Glubokovski (1863-1937) a fost profesor la Academia din Sank Petersburg. A fost cunoscut ca şi “miniature rusă a lui Tillemont” din cauza studiilor lui detaliate a Părinţilor Bisericii şi din cauza fidelităţii lui faţă de surse.

330 Istoricul s-a referit aici la Serghei K. Smirnov (1818-1899), un profesor şi rector de la Academia din Sank Petersburg, un profesor şi rector la Academia din Moscova al *Istoriei Moskovskoi slaviano-greko.latinskoi akademii* (Moscova, 1855). A mai scris istorii despre ale şcoli ecclesiale şi a slujit în comisiile editoriale la *Scrierile sfinţilor părinţi în traducere rusă.*

Gorski este una dintre cele mai luminoase figuri din istoria erudiţiei ruseşti. Totuşi, el trădează o anumită fragilitate tragică. Există mai mult rafinament în chipul său decât tărie. De la distanţă Gorski pare speriat. S. M. Soloviov îl acuză direct pe mitropolitul Filaret de a îşi bate joc de marele talent al lui Gorski şi gândurile lui sunt uneori constrânse lăuntric şi lipsite de decizie, dar nu din frică de anumite opinii sau judecăţi, chiar şi cele ale mitropolitului. El suferea de un anumit fast duhovnicesc. Filaret în niciun caz nu l-a uscat pe Gorski. O frică lăuntrică l-a ţinut înapoi, după cum poate fi văzut în jurnalele din tinereţile lui. „Din nefericire," scrie contemporanul lui Petru S. Kazanski, „cu cât se lărgeau cunoştinţele, cu atât mai mult creştea şi lipsa lui de încredere în sine. Aceasta l-a ţinut de la a publica prin el şi pe alţii."[331]El nu suferea de lipsa de neajutorare a erudiţilor care cunoaşte mult prea multe şi este incapabil de a îşi stăpânii cunoştinţele. Gorski a avut un dar pentru înţelegerea istorică; el îşi stăpânea cunoştinţele deplin.[332] El era de o natură duhovnicească profundă, de una intelectuală şi Gorski ştia foarte bine acest lucru. „Sărac şi cu lipsa unui intelect independent, venea din urmă în orice pas şi frică că prin credulitate deplină ca să pot fi purtat fie de nişte fapte bune sau de unele rele," după cum scria el într-o scrisoare către un prieten de-al lui. el a crezut de cuviinţă ca să se ataşeze întotdeauna de cineva, ca şi

331 Petru S. Klazanski (1819-1878) a fost un binecunoscut istoric rus şi teolog şi profesor la Academia din Moscova.

332 Cf. laudelor lui V. O. Kliuchevski: „oamenii care îl cunosc pe [Gorski] de mai multă vreme şi comunică puternic impresiile convertite de el cititorului lucrărilor lui publicate despre istoria Bisericii că talentul criticismului a fost la drept vorbind în înseşi natura lui Gorski. *Otzyvy i otvety* (Moscova, 1914), p. 308. [Nota autorului]. Vasile O Kliuchevski a fost unul dintre cei mai populari istorici ai Rusiei. El a predat la Academia din Moscova din 1867 până în 1906 şi a deţinut scaunul istoriei ruseşti la Univesitatea din Moscova din 1879 până la moartea sa în 1914. scrierile lui în cinci volume rămân unele dintre cele mai comprehensive istorii ale Rusiei dintre toate cele care au fost scrise vreodată.

consecinţă, după cum considera el, avea o educaţie aspră şi catadicsită încă din casa părinţilor lui „sub bățul ameninţător al smereniei.” „Tinereţea mea a trecut într-un fel tăcut, umil şi mort.” Gorski se plângea că în timp ce era tânăr „Dumnezeu şi sfânta Lui religie nu au fost descoperite inimii sale.” El a găsit inima sa aridă ca şi o greutate. „Pământul protecţiei parentale – care era întotdeauna unul periculos – m-a stânjenit şi în acele momente au pătruns nişte suliţe grele în sufletul meu.” Nu a fost o inhibiţie lăuntrică şi nici frică.

Gorski a intrat în academia ca şi copil, la vârsta de şaptesprăzece ani. El a venit din clasele de filosofie de la Seminarul din Kostroma cu doi ani mai devreme decât normalul. Inspectorul Academiei a văzut ceva ciudat în dezvoltarea lui, fiindcă la început lui Gorski i s-a părut greu să studieze la Academie. În seminar, nicio educaţie teologică şi acum trebuia să înveţe pentru prima dată ceea ce făceau alţii. Părinţii lui l-au încredinţat grijii părintelui Fedor Golubinski, un alt nativ din Kostroma. Gorski nu a avut nicio afinitate faţă de filosofie şi a rămas lipsit de încurajare în acest sens. „Evlavia caldă a acestuia” l-a afectat profund şi pe baza peregrinărilor lui constante în domeniul religios. Întotdeauna el a rămas prieten, într-o „frăţietate caldă” cu Golubinski şi Părintele Deliţân.[333] Aceşti oameni au înlocuit interesul lui în dimensiunea „mistică” a creştinismului. El l-a citit pe Féneleon, Hamann şi alţii şi facerea lui religioasă conţine mia multe trăsături ale epocii alexandrine: vioiciune faţă de vise şi monstruozităţi, credinţa în taina ultimă a sufletelor etc.[334]

333 Despre Golubinski şi Deliţân, a se vedea mai sus.

334 A se compara aceasta cu „enuziasmele religioase” ale tinerilor Petru S. Kazanski [Nota autorului]. Johann Georg Hamann (1730-1788) a fost un filosof religios german care împreună cu Herder şi Iacobi, au condus o reacţie împotriva raţionalismului şi dogmatismului scolastic. Françios Fénelon (1651-1715), teolog francez, educator şi Arhiepiscop romano catolic de Cambrai, a fost autorul a mai multor tratate pe diferite teme, dintre care toate au arătat influenţa misticii şi quiestismului popular din secolele al XIX-lea şi al XVIII-lea. Scrierile lui au fost populare în Rusia în timpul domniei Caterinei celei mari.

Asupra tradiţionalismelor, derivate din influenţa lui Filaret Gumilevski, ele s-au dovedit mai puternice decât influenţa mistică occidentală. Aparent era Filaret cel care i-a explicat mai întâi lui Gorski vocaţia lui ca şi istoric. Ei au devenit prieteni apropiaţi ca şi cărturari. În următorii ai ani au putut să îşi aducă aminte cu drag lungile lor conversaţii despre istorie şi ceasurile pe care le-au petrecut împreună asupra manuscriselor şi lucrărilor publicate mai înainte de corectura secolul al XVII-lea a cărţilor liturgice. Prietenia lor a mers mult mai adânc. Filaret l-a dus pe Gorski în lumea înţelepciunii patristice şi a *ascezei* şi a predat înţelepciune ascetică şi cum poate ea fi practicată. „Lucrarea la mântuire începe în noi la fel ca şi o iarnă, cu o inimă frântă, o smerire adâncă a sinelui şi o constrângere a inimii, gândurilor şi a sentimentelor." El a avertizat împotriva oricărui entuziasm al abstracţiei, „duhul aproape gnostic" care ar putea infecta pe cititorul cărţilor germane: „credeţi cu tărie în fălcile lupului german de la voi." Filaret l-a învăţat pe Gorski duhul îmbisericirii şi al ascultării canonice."[335] El l-a sfătuit să îşi subordoneze descoperirile academice în favoarea credinţei şi l-a avertizat de patima pentru cărţi luată prin sine – un pericol la fel de rău ca şi oricare altă patimă. „I-a şi gustă – aceasta este calea de cunoaştere a religiei creştine."[336]

335 Ase vedea fragmente din scrisorile către N. P. Giliarov Platonov către rectorul Seminarului Astrakhan, Arhimandritul Veniamin, publicat în *Bogolovski vestnik* (februarie, 1913, pp. 108-122, care a avertizat împotriva apologeticii raţionalisto-ştiinţifice pe baza premisei că credinţa nu poate fi frântă şi nici întărită de interferenţa raţiunii. Deducţiile naturale nu pot explica supra-naturalul, trivialităţile şi detaliile istorice care nu au în cele din urmă o semnificaţie religioasă şi în general restul formelor, chiar şi formulaţiile dogmatice sub în timp şi istorie obiectul schimbării şi al mutaţiilor. Biserica este ceva mai mult decât un fel de unanimitate. Biserica este ceva mai mult decât „unanimitatea" [*edinoduşenie*] şi ceva mai mult decât Evangheliile, Giliarov Platonov îl citează pe Homiakov [Nota autorului].

336 „I-a şi gustă" o aluzie la psalmul 34:8, care este folosit în Biserica Ortodoxă ca şi un imn euharistic în timpul liturghiei darurilor mai înainte sfinţite."

Gorski şi-a amintit cu tărie lecţia mai târziu el şi-a luat voturile clericale pentru a îşi întării munca teologică şi pentru bucuria oferirii acestui sacrificiu nesângeros." După mai multe umiliri Gorski a dobândit liniştea sufletească. Injuncţiunile parentale l-au prevenit de a îi urma lui Filaret pe calea monahală. El s-a plecat cu smerenie şi a insistat în a se îmbarca pe calea retragerii cărturăreşti. Mai târziu nu a dorit să i-a parte la academia căreia i-a oferit toată iubirea sa.

Gorski a avut o impresionabilitate uimitoare, receptivitate şi mai presus de orice o sete de cunoaştere de invidiat. El a citi enorm şi a iubit a citi mai mult decât a scrie, dar gândirea lui nu a fost nici pasivă nici lividă. El a preferat munca din sursele primare pentru ca să poată depăna pe marginea lor. El nu numai că a adunat materiale – dar el l-ea şi dezvoltat, deşi numai pentru sine. Lui i-a aparţinut iubirea cărturarului pentru cunoaştere şi nu curiozitatea unui diletant.

În timp ce ocupa scaunul de istorie la academie, Gorski a fost nevoit să conferenţieze de unul singur pe mai multe domenii, începând cu istoria biblică până în prezent, deşi istoriei biblice i s-a oferit un instructor special şi a fost dezbătută separat. Timp de mai mulţi ani el a fost nevoit să ofere conferinţe complete despre istoria bisericească generală şi despre istoria Bisericii Ruseşti. El a petrecut mai mult timp pregătindu-le. În general istoria bisericească s-a axat mult pe August Neander şi Johann Gieseler.[337] Dar el a revocat totul din sursele sale originale. El a revocat totul din surse personale. El l-a preţuit cel mai mult pe Johann Moşeim şi a devenit înarmat de dorinţa şi pasiunea lui Neander de a descoperii sens religios în felul în care evenimentele transpirau şi cu dorinţa de a portretiza procesul istoric „ca şi un întreg singur, în armonie şi relaţia tuturor părţilor." Ţelul lui cel mai mare a

337 Johann Karl Gieseler (1793-1854) a fost un binecunoscut istoric bisericesc şi profesor la Göttingen. Principala sa lucrare a fost *Historisch kritischer versuch über die Enţehung und die frühestern Schisksale der schriflighen Evangelien* (Leipzig, 1818).

fost de a demonstra „relaţiile lăuntrice a factorilor.” Nemulţumit de pragmatismul formal, el vorbea de o dezvoltare organică. Cel mai mult a insistat asupra sensului dogmelor şi s-a folosit cel mai mult de manualele lui Franz Staudenmayer şi J. E. Khun, la fel ca şi pe cele ale lui K. F. August Khanis şi Friederich Filippi.[338] Numai o parte din conferinţele sale (despre evanghelie şi istoria apostolică) au fost publicate. Ele constituie filosofie a Noului Testament, spusă cu mare adâncime şi percepţie şi ilustrând că în tot locul Hristos a deşteptat credinţa în ucenicii lui şi în popor. Ar mai trebui să remarcăm încercările exemplare de o biografie patristică, în vieţile cărturăreşti ale lui Atanasie, Vasile, Epifanie şi Teodoret. Audienţa lui s-a asemănat caracterizării lui Origen.

Gorski a ales istoria bisericească rusă ca şi principalul lui subiect. In acest sens trebuie să remarcăm eforturile lui, dimpreună cu alte lucrări cum ar fi Kpiton I. Nevostruev, prin pogorârea manuscriselor slave din Biblioteca sinodală din Moscova. cele şase volume intitulate *Descrierea* [*Opisanie*] al bibliotecii reprezintă fructul a mai multor ani de munci intense. Nu mai că manuscrisele se atribuie unui simţ comun al cuvântului, ele oferă o evaluare primară a caracterizării documentelor şi a semnificaţiei lor ca şi surse istorice. Imboldul acestei munci a cărţii sinodale a provenit de la Mitropolitul Filaret. El a voit să pună toate manuscrisele într-o ordine cărturărească, dimpreună cu cercetarea necesară şi pentru acest motiv a încredinţat slujba „lui însuşi.” Nu i-a plăcut interferenţa celor din exterior cum ar fi Mihail

338 Despre Staudenmayer şi Khun a se vedea capitolul VI, nota 166. Karl August Khanis (1814-1888), un teolog luteran din Breslau şi Leipzig a fost un apărător al „confesionalismului” luteran împotriva criticismului istoric. Studiul lui de trei volume a dogmelor luterane a fost larg citit în Rusia, în special volumul doi, *Der Kirchengalube in siener geschihnten Entwicklung* (Leipig, 1864). Friederich Adolph Filippi (1809-1882) a fost un profesor german de dogmatică la Rostock. Principalele sale lucrări sunt *Kommnetar zum Römerbrief* (1848-1850) şi *Christlische Glaubenslehre,* 9 volume, (1854).

Pogodin sau Vukhol Undolski.[339] Gorski şi-a împlinit datoria într-un fel exemplar şi munca rămâne de valoare. Aceasta este cât se poate de adevărată pentru descrierea manuscriselor biblice şi tocmai fiindcă Gorski a oferit munca de erudiţie mai mult decât o descriere formală. Încă şi astăzi descrierea îşi reţine importanţa ei ca şi o încercare de a scrie istoria textului slavon al Bibliei.

The *Description* a provocat atacuri şi cenzura a trecut cu greu peste ea. Ioan Sokolov, care pe atunci era încă arhimandrit, a examinat cartea şi a văzut ca şi o aprobare a Bisericii ruseşti, care mai înainte de zilele lui Ghenadie „nu posedau Cuvântul lui Dumnezeu într-o formă pură şi completă, ci a fost citită şi repetată în nişte versiuni imperfecte."[340] Ioan a găsit destul de confuz că nicio singură copie nu a fost în întregime de acord „exact" cu Septuaginta. El a fost perplex din cauza detaliilor lui codexului lui Ghenadie, versiunea lui Veniamin dominicanul.[341] Nu era oare mai bine să omitem toate comentariile şi aparatul cărturăresc critic? Cu aprobarea lui Filaret Gorski a compus o „apologie" direcţionată în favoarea raportului cenzorului, apărând libertatea criticismului istoric a documentelor din propriul lor domeniu. Despre aceste probleme nu se cuvine să discutăm.

Gorski a fost mai puţin un geograf decât un istoric in

---

339 Despre Pogodin a se vedea mai sus, nota 1. Vukol M. Undolski (1815-1864) a fost un binecunoscut bibliograf şi colecţionar în Rusia. A fost interesat de a vedea o relaţie strânsă între textele ruseşti şi cele greceşti ca şi mijloace de a explica şi a corecta poetica ebraică rusă stabilită de le ca şi un specialist principal în aceste domenii. A se vedea mai jos.

340 Despre Ioan Sokolov a se vedea mai sus nota 12. Ghenadie, Arhiepiscopul de Novgord din 1485 până în 1504, este pomenit în Biserica rusă din cauza luptei lui împotriva ereziei iudaizanţilor şi cel mai important din cauza primei traduceri slave complete a Bibliei. A se vedea partea 1, pp. 14-19.

341 Veniamin a fost un călugăr dominican cu nişte origini obscure care a venit în Novgorod in timpul episcopatului lui Ghenadie şi a preluat superviziunea proiectului biblic al Arhiepiscopului.

sensul direct al cuvântului. El a tratat documente şi surse cu un ochi cărturăresc şi a avut în gândire propria lor viziune istorică şi propria filosofie a teologiei ruseşti. Lui Nicolae Polevoi i-a lăsat o impresie favorabilă, un fapt care se leagă de un interes nezădărnicit în viaţa duhovnicească a ortodocşilor.[342] Cum putea învăţătura creştină să fie acceptată în obiceiurile vieţii? De aici, el a devenit interesat mai puţin de documentele oficiale decât de sursele literare, în special predicile şi vieţile sfinţilor, care deschis accesul la această lume închisă, după definiţia lui Giliarov Platonov a datoriei istorice a Bisericii „de a portretiza poporului rus ca şi o societate de credincioşi" care se aplică la conferinţele lui Gorski. Până în această zi istoria Bisericii ruse nu a fost scrisă în acest fel. În timpul acestor ani istoricii de la şcoala din Kazan şi-au exprimat şi mai viguros astfel de viziuni ca şi istoria Bisericii ruse. Ar mai trebui să menţionăm A. P. Şchapov (1830-1876).[343] Atenţia oferită părţii sociale a vieţii Bisericii este cât se poate de puternic arătată în celebra dizertaţie despre schisma rusă. Pentru toate deficenţele şi hiperbolele, cartea îşi reţine valoarea ei tocmai din acest motiv. Lipsită de patimă şi dezlănţuită, Şchapov a scris o improvizaţie inspirată. Totuşi, în ciuda marii sale iubiri şi a capacităţii de a muncii – până în momentul neglijenţei de sine – el nu a putut muncii metodic. În conferinţa sa inaugurală la Academia despre Ortodoxie şi naţionalitatea rusă el a schiţat planul istoriei credinţei populare pe care nu l-a împlinit. Încă de foarte de vreme el a fost pierdut în erudiţie. Petru Znameski, in memoriile lui despre Academia din Kazan, se scrie cât se poate de apt:

Şchapov a trecut prin academie ca şi un meteorit zuburător, trecânt şi iluminându-şi subiecţii cu o lumină voioasă dar falsă. Totuşi, era o lumină strălucitoare şi pentru cei atenţi nu putea strălucii o lumină de o cale care mai înainte fusese invizibilă.

Primele scrieri ale lui Şchapov sunt simptoamele unei

342 Despre Polevoi, a se vedea capitolul IV, nota 69.

343

dorinţe deşteptate de a scrie istoriia Bisericii ca şi istoria unui întreg. Aceasta este parţial expresia unor curente care au venit de la Academia din Moscova. Este parţial explicată de influenţa slavofililor.

Gorski nu a fost numai un erudit şi un maestru de primă mână, ci era şi învăţător – unor incomparabil. El a învăţat în cuvânt şi în exemplu viu, în clasă şi în bibliotecă.[344] El a fost capabil să creeze entuziasm între studenţi pentru erudiţie, a crea un simţ al istoriei şi să îi direcţioneze spre cercetare istorică, întotdeauna pe baza surselor. El şi-a meţinut studenţii pe lângă el cu grijă. El i-a ajutat cu sfatul şi cu o precauţie cărturărească.

Gorski a iubit să scrie pentru alţii. “Sunt mai multe povestiri care spun că Filaret a avut câteva rezoluţii remarcabile faţă de Gorski.” El a petrecut mai multă vreme studiind Noul Testament rus şi a asistat munca lui Serghei la *Monologhionul deplin al orientului* [*Polnyi mesiaţeslov vostoka*].[345] Gorski a reuşit în a crea o mişcare cărturărească la academie. Exemplul lui personal de a crea o mişcare cărturărească la academie. Exemplul lui personal a fost o mărturie şi o pomenire a erudiţiei în aceste îndatorniciri [*podvig*] şi aceste slujiri.

O şcoală de istorici a fost creată la Acadmeia din Moscova. Mai presus de orice Evghenie E., Golubinski (1834-1912) ar mai trebui menţionat. Lui nu i-a plăcut să admită cât de mult îi datora munca sa lui Gorski. Un om cu un duh diferit, el a fost membrul generaţiei care a produs liderii nihilismului. Există ceva cu o înclinaţie neistorică pentru expunerea personalităţii lui, a metodei lui istorice şi în special în neîncrederea lui paranoică în surse care se ax ape suspiciuni. El a rămas surprins de fiecare dată când a devenit convins că sursele şi documentele lui nu sunt

344 A fost bibliotecarul Academiei în timpul perioadei profesoratului său, mai înainte de a fi numit rector. [Nota autorului].

345 Serghei (1830-1904) a fost subsecvent Arhiepiscop de Vladimir. Lucrările lui din *Meonologos*, o colecţie a vieţilor sfinţilor aranjată pentru o lectură zilnică, au constituit dizertaţia lui de doctorat şi a fost publicată în Moscova în 1875-1876.

acurate şi potrivite. În tot locul el nu aşteaptă farse, uzurpări, greşeli, povestiri fantastice, rumori superstiţioase, crezuri şi ale basme. Cea mai proeminentă trăsătură din el derivă din ideile unui "jurnalism" iluminat.

Golubinski a transformat neîncrederea şi suspiciunea obişnuită într-o metodă istorică. El a voit o contrabalanţă a unei "istorii false," care îi înşală pe alţii dar nu pe sine, cu o "istorie genuină," adevărată şi sobră. El a voit să scrie o istorie a Bisericii ruseşti cu metoda lui "critică," care, mai presus de toate, însemna critica surselor. Totuşi, Golubinski nu a separat niciodată criticismul de critica vieţii, a evenimentelor sau a altor lucruri. Din cauza "criticismului" său el a voit să spună expunere. Primul volum al *Istoriei* lui este în întregime ocupat cu arătarea deşertăciunii câtorva tradiţii istorice şi a unor opinii acceptate despre primele perioade ale creştinismul rus. Acest criticism a reprezentat numai o parte a muncii. Cu o acurateţe excepţională el a adunat şi a aranjat în categorii toate informaţiile care supravieţuiau şi toate faptele cu scopul de a produce o poză a vieţii lăuntrice, a vieţii şi a structurii Biserici ruseşti, deşi într-un mozaic plin de goluri.

Lui Golubinski nu i-a plăcut să facă deducţii filosofice din istorie; el nu a căutat legi ale dezvoltării; el nu a avut nicio analiză sociologică. El a fost un istoric publicist. În toate scrierile sale se poate detecta "raţiunea militantă moralizatoare," după cum a caracterizat academicianul Vasile Valisevski maniera istorică a lui Golubinski.[346] El a avut propriul ideal ecclesial practice, unul destul de tipic pentru acele vremuri, care a combinat cel mai acut occidentalism cu povicialismul tradiţional. El s-a alăturat unei acceptări a reformelor petrine in formele lui extreme dintr-o veneraţie a antichităţilor bisericii pre-bizantine. Mai mult decât orice el a aşteptat o reformă în viaţa obişnuită a Bisericii ruseşti. Nivelul cultural al clericilor

346 E. E,. Golubinski, care a început să predea la Academia din Moscova în 1860, a publicat două volume din *Istoria russkoi ţerkvi* în Moscova între 1880 şi 1914. A se vedea mai jos.

trebuia crescut şi activitatea lor pedagogică întărită. Preoţii ar fi trebuit şi ei să se întoarcă de la plug la carte, care presupunea o schimbare în condiţiile sociale. Idealul personal poate fi simţit în interpretările şi caracteristicile istorice ale lui Golubinski, căci el credea că istoricului i s-a dat dreptul de a judeca, a pedepsi şi a lăuda. Mai presus de orice, a se vedea istoriia oamenilor vii.

Atâta vreme cât istoriia, ca şi în viaţa actuală produsă de ea, fiecare persoană este semnificativă numai ca şi o personalitate vie, morală şi numai atâta vreme cât se doreşte să ne cunoaştem pe noi înşine şi să căutăm să ne găsim într-o comunitate cu oameni istorici, ar trebuie să le oferim dreptul la cinste şi de a se pronunţa asupra lor aşa numită judecată istorică aspră.

Golubinski a reuşit să publice numai primul volum al *Istoriei* sale (în două părţi), în care a tratat cu epoca de dinaintea mongolilor. El a fost capabil să facă aşa numai cu susţinerea morală a lui Macarie, care în acele vremuri era încă mitropolit de Moscova. Macarie l-a ajutat să finanţeze publicaţia şi au existat rumori despre intenţiile greşite al lui Golubinski. Când Macarie a murit, lăsându-l fără nişte patroni puternici, metoda lui critică a dovedit sa fi periculoasă. Imediat după ce a părăsit poziţia lui de predat la academie. Numai la bătrâneţe el a putut să publice prima jumătate a celui de al doilea volum, care a fost pregătit pentru publicaţie mulţi ani mai târziu. Imediat mai apoi, el a fost pregătit pentru publicaţie. Mai târziu a fost pierdut din vedere. A doua jumătate a volumului al doilea, într-o schiţare aspră, a fost publicat numai după moartea sa.

Golubinski nu a stăpânit o sinteză istorică. Tăria sa consta în detalii, in cercetarea şi compilarea faptelor. Totuşi zelul lui pentru publicistică a avut ceva impact asupra istoriografiei ruseşti. El a lăsat in urmă pomenirea că istoria a creat viaţa. Predarea lui la Academia din Moscova, dimpreună cu cea a lui Vasile Kliuchevski, a creat multă atenţie în dezvoltarea istoriei bisericeşti

ruseşti.[347]

Munca în domeniul istoriei bisericeşti vechi a înaintat, dar nu fără tensiune. Aici ar trebui să îl menţionăm pe Petru S. Kazanski (1819-1878), care a scris o istorie a monahismului rus clasic. El încă mai aparţinea vechilor generaţii şi „vechilor maniere." A. P. Lebedev (1845-1908), a ocupat un scaun la academie mai mulţi ani şi apoi a fost înlocuit de Ivanţov Platonov la Universitatea din Moscova, unde s-a bucurat de mare influenţă. Lebedev a reprezentat o atracţie pentru studenţi. Mai multe monografii de istorie şi patrologie importante au fost scrise şi publicate pe temele sugerate de el. Ar mai trebui aici să îl menţionăm pe Alexandru P. Dobroklonski şi Nicolae N. Goluboski.[348] Totuşi Lebedev nu a fost un gânditor independent. El a urmat literaturii vestice cu privire la aceste subiecte mai mult decât a studiat subiectele însele. Având în vedere opţiunea că totul din rusă din rusă trebuia „prins" în erudiţia occidentală, el a încercat să împărtăşească audienţei sale o familiaritate cu ea. Slujba lui a fost incontestabilă.

Ledeben iubea să scrie. El a scris un eseu, într-un stil viu, cu o pregnanţă de jurnalist şi cu patimă şi ceea ce era inevitabil. Cu o simplificare concomitentă – o tărsătuăr care este remarcabilă în povestirea mişcărilor lui dogmatice. Lebedev nu era deloc un teolog – el povesteşte dezbaterile teologice ca şi un observator de pe margine, fără să participe lăuntric la aceasta. Deşi nu a participat, el nu a fost imparţial. Cea mai bună lucrare a sa, celebra sa dizertaţie despre primele sinoade ecumenice, îi lipseşte această penetrare sistematică în sensul evenimentelor pe care le descrie şi le interpretează. Părintele Ivanov

347 Prima lucrare importantă a lui Kliuchevski a fost un studiu al istoriografiei ruse, *Drevnerusskaia zhitiia sviatyvh, kak istorichenskii istocvhnik* (Moscova, 1871).

348 Alexander P. Dobroklonskii (1856) a predat istoria bisericească la Univesitatea din Novorossiisk. Cartea sa *Rukovodţvo po istorii russkoi ţerkvi* (4 vol. Riazan, 1884-1893), a fost o carte standard. Despre Glubokovski, a se vedea mai sus, nota 73.

Platonov a demonstrat acest fapt destul de bine, în revizuirea detaliată a cărţii sale.[349] În lucrările lui Lebedev a rămas un popularizator, de mai multe ori unul fără grijă. Credibilitatea lui şi stilul lui jurnalistic a obligat pe mai mulţi spre un interes serios în studiul istoriei şi numele lui trebuie menţionat cu mare cinste în istoria erudiţiei ruseşti. Filip A. Ternovki (1838-1884), un profesor la Academia din Kiev şi la universitate, care şi el aparţinea aceleiaşi mişcări jurnaliste din istoriografia bisericii.[350] El a muncit mult din manuale. Maniera jurnalistică este cât se poate de caracteritică pentru istoriografia celor vremuri.

Ivan E. Troiţki (1842-1901) şi Vasile V. Bolotov (1853-1900), care a creat şcoala Academiei din Sank Petersburg de Istorie a Bisericii sunt oameni de un alt stil. Troiţki şi-a dedicat eforturile lui istoriei bizantine. El a fost un erudit preocupat şi grijuliu de la care se putea învăţat metodologia şi interpretarea istorică. Un istoric cu nişte orizonturi teologice foarte largi şi practice, el putea vedea oamenii estului din trecut şi putea demonstra psihologia evenimentelor. În cartea sa cea mai semnificativă, dedicată problemei raportului dintre stat şi Biserică în Bizanţ, Troiţchi a văzut ostilitatea între clericii „negrii" şi cei „albi," disputa între aşa zişii *iconomiţi* şi *acrivişti*, ca şi un factor decisiv în subjugarea statului bizantin a influenţei clericilor.[351] Fără să fie asemenea situaţiei vestului , clericii din bizanţ au fost împărţiţi, nu şi uniţi. Grupul monahal strict a câştigat mai întâi o victorie dar mai apoi a intrat imediat sub dominaţia statului. Troţki a fost interesat de lupta lăuntrică între partizaţii tradiţiei orientale şi preoponeţnţii inovaţilor din timpul şi de după epoca

349 Dizertaţia lui Lebedev, *Vselenskie sobry IV vv.,* a fost publicată mai întâi în 1879 şi a apărut în Sank Petersburg în 1904. Polemica lui Ivanţov cu profesorul Lebedev este conţinută în cartea sa despre mişcările religioase din est în secolele patru şi cinci, *Religioznyia dvişeniia na vostoke v IV i V vv* (Moscova, 1880-1881).

350 Principala lucrare a lui Ternovksi a fost *Opyt rukovodţa po ţerkovnoi istorii* [*O crete experimentală despre istoria bisericii*], care a apărut în două volume în Kiev (18781883).

351 Despre *iconomiţi şi activişti* a se vedea nota 37.

uniunii Sinodului din Lyon.[352] El a fost cât se poate de atent cu privire la viaţa ortodoxiei contemporane din est.

Vasile Bolotov a combinat un dar pentru istorie cu penetraţia teologică, o combinaţie cât se poate de aparentă în prima sa carte despre Origen, pe care a scris-o ca şi student.[353] Această lucrare, care a fost scoasă din nişte surse primare pe care autorul le putea face vii, s-a dovedit o analiză exemplară a doctrinei lui Origen despre Sfânta Treime. Origen vede respiraţia vieţii, având în vedere că vorbeşte tare. Portretul lui este arătat în pofida unui antreu viu şi în linia vie a teologilor şi a scriitorilor clasici. Sensitivitatea teologică face analiza cât se poate de convingătoare. Cartea a apărut în acelaşi an în dizertaţia lui Lebedev şi o comparaţie din punctul de vedere metodologic este cât se poate de instructivă. Prima carte a lui Bolotov a rămas cea mai semnificativă în moştenirea lui

352 Sinodul din Lyon a fost ţinut în 1247 şi ţelul lui principal a fost de a realiza o uniune între Roma şi Bizanţ. Uniunea a fost puternic aprobată de Împăratul Mihail VIII Paleologul, acesta şi-a forţat subiecţii şi a fost repudiat imediat după moartea sa în 1282. împăratul a îmbrăţişat uniaţia ca şi un expedient politic – imperiul care avea numai treisprezece ani mia înainte de a se reclama din faţa regimului latin şi care a condus Constantinopolul încă de la infama cruciadă a patra în 1204 care a fost asediată din toate părţile, avându-l ca şi cel mai puternic duşman pe Regele Siciliei, Charles de Anjou. Mihail, găsind că influnaţa papei Grigorie X a fost indispensabilă în reţinerea lui Charles, a fost de acord cu preţul lui Grigorie de a îi oferii asistenţă: uniunea ecclesială. Oamenii şi clericii din Bizanţ au fost destul dea amarnici cu privire la experienţa latină şi numai cu mari dificultăţi şi prin persecuţii Mihail a putut continua să îşi menţină imperiul şi uniaţia prin forţă. Între timp, odată cu accesiunea lui Martin IV la scaunul papal în 1281, uniaţia a fost abandonată din cauza unor motive practice de către catolici, din moment ce Martin a adoptat poliţele de opoziţie faţă de Mihail. În următorul an, Mihail a murit şi noul împărat Andronic II a depus pe patriarhul pro-uniaţie Ioan Bekkos şi l-a reinstalat pe patriarhul Iosif în 1247. Sinodul din Lyion a adoptat unele măsuri canonice care sunt încă în vigoare în Occident şi este privit drept romano catolic ca şi al paisprezecea sinod ecumenic.

353 Dizertaţia de doctorat a lui Bolotov, *Uchehnie Origena o sviatoi troiţe,* care a apărut în Sank Petersburg în 1879.

teologică. El nu a scris o a doua lucrare majoră. În timpul anilor 1880 el a muncit la surse pentru istoria nestorianismului, dar nu a dus cecetare a lui la o concluzie finală, din moment ce în acele momente era interzis să se vorbească de „erezii” şi „eretici.”

Bolotov a murit la o vârstă medie, în urma unor serii de eseuri extrem de inteligente pe diferite teme, care tratau mai mult cu istoria estului grecesc. Spunem aceasta pentru a mărturisii în favoarea darurilor lui analitice strălucite. Ar trebui să remarcăm tezele lui despre *Filioque*, compuse pentru o comisie sinodală a problemei vetero catolice.[354] El a ajuns la concluzia că, din respect faţă de autoritatea fericitului Augustin, doctrina occidentală putea fi admisă şi tolerată ca şi o opinie teologică privată, deşi sensul ei nu coincidea cu *„teologumenele”* occidentale orientale primare „prin Fiul.” Neînţelegerile teologice asupra doctrinei purcederii Duhului Sfânt nu au constituit raţiunea primară şi decisivă pentru pauza între Roma şi Bizanţ. Bolotov a avut mai mult un interes teologic în „diviziunea Bisericilor.” Ca şi tânăr el a tradus cărţi despre românism şi ortodoxie, adăugând note care indică un interes personal.[355]

---

354 *Filioque* [din „latinul şi din Fiul”] este un cuvânt care a fost inserat in crezul de la Nicea şi Constantinopol de Biserica Occidentală şi a fost principalul punct al disputei organice între romano catolici şi Biserica ortodoxă. Vetero catolicii [*altkatholiken* în germană] au fost membrii Bisericii romano catolice care definea infalibilitatea papală. Eventual ei au creat o organizaţie episopală separată. Mulţii dintre liderii lor au fost profesori universitari şi ei au avut o întâlnire în Nurenberg în august 1870 pentru a îşi înregistra neînţelegerile lor. Primele congrese au fost ţinute în Munich în septembrie 1871 şi într ei prima decizia a fost o rezoluţie care chema la unirea cu Bisericile Ortodoxe din est.

355 Exacta la un an după al doilea sinod la Colognia s-au analizat probleme organizaţionale şi problema reuniunii cu alte biserici ortodoxe. Un al treila sinod de la Constanţa în septembrie 1873 s-au discutat subiecte cu privire la planurile reuniune şi în anul următor un sinod de la Bon s-a adunat să studieze clauza *Filioque*, tainele, canonul Scripturii şi alte subiecte care se legau de aceasta acest sinod a fost prima serie care s-au ţinut până în 1879 şi mai apoi anual. Pentru un

Conferinţele lui de la Academie, publicate postum din note studenţeşti, oferă cea mai bună mărturie despre Bolotov ca şi istoric. Volumul patru din istoria sa de gândire teologică din timpul perioadei sinoadelor ecumenice este cât se poate de important. El exprimă deplin darul său de compoziţie istorică şi converge gândurile lui adânci ca şi teolog. Se poate simţii imediat că schemele lui au fost testate metodic în toate părţile şi detaliile. Se poate resimţii întotdeauna o încredere specială şi o confidenţă în el. Mulţi studenţi au lucrat la el. Topica pe care a ales-o invariabil suferea de un unghi metodologic. Mai presus de orice, el a încercat să îi înveţe cum ar trebui să se lege de surse.

Şcoala lui Bolotov a fost un experiment şi o metodă istorică. Metoda istorică descoperă multiplicitatea şi plasticitatea trecutului Bisericii. Am putea să ne referim la trecut ca şi la o dovadă de „constanţă.” În orice caz, pe parcursul a mai multor secole putem vedea nu numai lipsa de „constanţă” ci şi creşterea, creativitatea şi dezvoltarea vieţii Bisericii. Ordinea canonică, conştiinţa de sine teologică, slujirea liturgică, *Tpiciul*, obiceiurile, exploatările duhovniceşti şi mai multe din viaţa Bisericii au prins viaţă în ele prin creştere, istorie, schimbare, vieţuire. Din plasticitatea trecutului am putea trage natural unele concluzii despre plasticitatea prezentului. Investigaţiile de arheologice au dobândit o acuitate practică şi s-a ridicat întrebarea: cu poate ca fidelitatea faţă de tradiţie să fie reconciliată cu cererile vieţii creative? Încă din 1850 toţi istoricii bisericeşti ruşi fie că au exprimat sau au implicat această problemă.

Liturgica a devenit disciplina istorică, în timp ce „antichităţile bisericeşti” în stilul mai vechilor eruditi nu s-a mai găsit a fi mulţumitoare. Cărturarii şi-au direcţionat atenţia faţă de ordinea liturgică care le părea

studiu mai recent al relaţiei lor cu ortodoxia a se vedea Leroy A. Boerneke, „Apusul Perioadei Ecumenice: vetero catolicii anglicani şi negocierile de reuniune ortodoxe din anii 1870,” dizertaţie de doctorat, Universitatea din Minnesota, 1977.

mulţumitoare. Cărturarii şi-au direcţionat atenţia faţă de ordinea liturgică a istoriei bizantine şi a istoriei ruseşti. Pentru ca acest material nou şi nepublicat să fie dobândit, părintele Alexander Gorski a avut deja un simţ vital când a descris manuscrisele liturgice în Biblioteca Sinodală. Între cei care au făcut nişte studii de specializare au fost Ivan D. Mansvetov, Nicolae F. Krasnoseţev, Constantin T. Nicolski şi Alexei A. Dmitrevski.[356] Mai târziu în anii 1890, în timpul unei călătorii în est, Smitrevski a fost capabil să colecţioneze extrem de multe materiale care au fost neatinse despre istoria liturghiei bizantine. El i-a lăsat pe studenţii de la Academia din Kiev să muncească cu acest material. Iniţiativa de a căuta material estic îi aparţiile episcopului Porfirie Uspenski (18041-1885). El a petrecut mai multă vreme într-o misiune oficială în Constantinopol, Muntele Athos şi Palestina, întorcându-se în Rusia cu o bogată colecţie de manuscrise greceşti, icoane antice şi alte artifacte. Cărturarii încă nu au utilizat deplina ceste materiale.[357]

Un cu o mint acută şi neobosită, Porfirie a fost mai mult un atiquarian mai mult decât un erudit decât cercetător. Totuşi, chiar şi fără o şcoală critică

356 Ivan D. Mansvetov (1843-1885) a fost profesor de omiletică, liturgică şi arheologie bisericească la Academia din Moscova. între multele sale lucrări sunt *Mitropolit Kiprian i ego liturgichsekoi deitelnosti* (1882) şi dizertaţia lui de doctorat, *Ţerkovny ustav (tipik), ego obraznovie i sudo'ba v grecheskoi i russkoi ţerrki* (Academia din Moscova, 1885). Nicolae F. Krasnoseţev (1845-1898), profesor de istoria bisericii la Universitatea Novorossiisk, a scris mai mult studii despre liturghia greacă, cum ar fi doctrina bisericească şi textele liturgice. A se vedea teza de doctorat, *Evanghlie sv pamiatnikakh ikonografi, preimushchestvenno vizanliiskikh i russkikh* (Sank Petersburg, 1892). Nicodim P. Kondakov (1844-1925), un student în Comisia Arheologică şi capul curator al artei şi ştiinţei renaşterii la muzeul din Hermitage. A a produs mai multe studii importante în iconografie bizantină, inclusiv *Istoria vizatiiskago iskusstva i ikonografii po miniatiuram grecheskih rukopisei* (Odessa, 1896), care a fost tradusă în franceză ca *Istoria artei bizantine luată în consideraţie după miniaturile bizantine*, 2 volume, (1886-1891).

357 A se vedea mai sus, nota 44.

numeroasele lui studii i-au conferit nişte temelii factuale pentru o elaborare subsecventă a istoriei bisericeşti bizantine. In acest sens, trebuie să îl menţionăm pe Arhimandritul Antonie (Kasputin, 1818-1894), episcopul Arsenie (Ivanşencho, 1830-1903), episcopul Amfilohie (Serghievski, 1818-1893), Arhiepiscopul Macarie (Miroliubov, 1817-1894) şi Arhiepiscopul Serghei (Spaski, 1830-1904). Ei au fost mai mult colectori decât cărturari, totuşi, contribuţia lor la istoria erudiţiei ruseşti nu trebuie trecută cu vederea.[358]

Istoria „vechiului ritual," cu grabă şi lipsit de precauţie a fost condamnată în propriile sale zile, provocând interes şi în lumina istoriei „ritualului" a apărut mai justificabilă. Prin acelaşi model, a devenit clar că acuitatea reală a „vechiului ritualism" rus nu a stat atât de mult în „vechiul ritual" cât mai mult în sensul fals al istoriei Bisericii. Ar trebui să ne reamintim de munca istoriei bizantine şi a artei bisericeşti ruseşti, o nouă disciplină care a înlocuit vechea „arheologie" şi a fost larg creată prin eforturile cărturarilor şi a cercetătorilor ruşi cum ar fi Teodor I. Buşalev, Nicolae V. Pokrovski, Nicodim P. Kondakov şi alţii.[359] Felul lor de comparaţie constantă a

358 A se vedea Smolici, *op. cit.* şi Karaşev, *op. cit.*

359 Teodor Buşalev (1818-1897) a fost un pionier renumit în studiul filologiei slave la fel ca şi istoric al literaturii şi al artei. *Conceptele lui despre iconografia rusă,* 1866 a fost un teren matrice în istoria artei ruseşti. Nicolae Pokrovski (1848), directorul Institutului Arheologic rus din Sank Petersburg, a scris mai multe studii despre iconografie şi a fost primul studiu al iconografiei bizantine şi al celei ruseşti în legătură cu doctrina şi literatura bisericii în legătură cu doctrina bisericii şi a textelor liturgice. A se vedea dizertaţia lui de doctorat, *Evanghelie v pamiatnikakh ikonografi, preimuschestvenno vizanliiskikh i russkikh,* (Sank Petersburg, 1892). Nicodim P. Kondakov (1844-1925), a fost un student de-al lui Buşalev, a devenit profesor la Universitatea din Sank Petersburg, un membru al Comisiei Arheologice şi principalul curator al artei renaşterii şi al comisiei Arheologice. El a produs mai multe studii importante în iconografia bizantină, care includea *Istoriia vizantiiskago iskusstva i ikonografii po miniatiuriam grecheskih rukopisei* (Odessa, 1876), care a fost tradus în franceză ca şi *Istoria artei bizantine considerată în special din*

evidenţei materialului literar a fost cât se poate de important pentru metodologie.

Metoda istorică a fost purtată în studiul dreptului canonic, o dezvoltare deja anticipată în analiza lui Ioan Sokolov a surselor canonice. Continuatorii lui au exprimat acest lucru şi mai puternic. Întrebări despre istoria pocăinţei au cauzat un interes special. Ar trebui să îl menţionăm pe Alexei S. Pavolov, Părintele Mihail I. Gorchakov, Nicolae S. Surov, Nicolae Zaoverskii, Timotei V. Bursov, V. F. Kiparisov şi Illia Berdnikov.[360] Probleme despre „mutabilitatea" dreptului canonic şi catolicitatea structurii sinodale existente au fost ridicată de mai multe ori.

Astfel, o conştiinţă de sine ecclesială a fost dezvoltată în şcoala de teologie istorică şi teologii au fost lăsaţi să îşi tragă propriile concluzii din această nouă experienţă.

VII

Dogma: sensul istoriei Bisericii

Interesul care se dezvolta în istoria Bisericii s-a reflectat imediat in elaborarea unei teologii dogmatice sistematice. Încă din 1830 folosirea „metodei istorice" a devenit habituală. Strict vorbind, a fost mutată din sensul metodei „istorice." În mai toate cazurile, metoda a fost numită mai mult o „teologie pozitivă". În mai toate cazurile o selecţia atentă şi o revizuire a textelor a existat şi o

miniaturi, 2, volume (1861-1891).

360 Alexei S. Pavolov a publicat câteva cărţi care tratau cu administraţia pre-mongolă şi pocăinţa: *Avertizment al unui părinte duhovnicesc cu privire la un penitent* şi *Prefaţă la pocăinţă.* Mihail I. Gorchakov (1838-1910) a fost părinte şi specialist în drept canonic. Nicolae S. Suvorov a publicat *Uchebnick ţerkovno prava* în 1913. Timotei V. Braşov (1904) a fost profesor de drept crainic care a scris câteva lucrări despre structura Sfântului Sinod. Ilia S. Berdnikov (1841-1914) a fost profesor de drept canonic la Academia Ecclesială din Kazan. El a scris despre conceptele *unităţii* ortodoxe şi despre catolicitate.

evidenţă în ordinea cronologică. Aşa ar fi cazul cu studiile dogmatice ale lui Macarie.[361] Folosinţa materialului „istoric" nu este întotdeauna acelaşi lucru cu o cercetare istorică. „Istorismul" este prezent numai când studiile acceptă mărturia surselor ca şi o dovadă dogmatică şi ca o evidenţă istorică, în unicitatea temporală şi în contextul istoric viu. În alte cuvinte, „istorismul" metodologiei teologice se leagă de ideea de „dezvoltare." A învăţa cum să înţelegem şi să diferenţiem coloratura istorică a textelor înseamnă puţin. Trebuie să învăţăm să vedem legăturile organice între texte, acea unitate care descopră viaţa. Cât se poate de caracteristic în acest sens este problema „Ortodoxiei" [*pravovrenie*] a scriitorilor niceeni, a apologeţilor, care au confundat şi au supărat pe eruditii din secolul al XVIII-lea. În vremurile mai recente, odată cu deşteptarea unui sentiment istoric genuin, această problemă a devenit extrem de lipsită de semnificaţie.[362]

Problema „metodei istorice" a fost mai întâi ridicată în literatura teologică rusă sub forma unor întrebări despre „autoritatea Sfinţilor Părinţi" şi a semnificaţiei dogmatice a mărturiei patristice. În timpul dominaţiei contelui Protasov ca şi supra-procurator la Academia din Sank Petersburg el a fost înclinat să accepte orice sistem patristic ca şi o mărturie dogmatică sau ca şi o expresie a Sfintelor Scripturi.[363] Şcoala din Moscova a răspuns cu o voce de precauţie. Mitropolitul Filaret a insistat că mărturia patristică să fie acceptată numai pe baza scripturistice şi nu în orice capacitate autonomă. Filaret Gumilevski a înţeles faptul că scrierile părinţilor sunt

361 Lucrarea dogmatică lui Macarie *Dogmaticheskoe bogoslovie,* in cinci volume, a început să apară în 1849. O traducere franceză, *Teologie dogmatică ortodoxă* de J. Cherbuliez, a apărut în curând în două volume la Paris (1859-1860).

362 A se vedea Florovski, *Colecţia lucrărilor,* volumul VII, *Părinţii estici ai secolului al IV-lea.*

363 Despera ceasta a se vedea nota profesorului I. I. Lobovikov, a cărui schiţă bibliografică de către N. I. Sargady pentru dicţionarul bibliografic al Academiei din Sank Petersburg este în *Khristiasnkoe chtenie* din 1912.

monumente dogmatice mai presus de orice o mărturie vie a credinţei şi experienţei lor. Din acest punct de vedere Academia din Moscova s-a temut de schimbarea patrologiei în teologie. Orişicum, ceea ce stă pe picior de îndreptare în tot acest relativism şi subiectivitate istorică mai puţin decât o dezvoltare. Alexander Gorski a remarcat deja faptul dezvoltării în conferinţele lui despre dogmatică.

Cum ar trebui să privim dogmatica creştină? Este oare adevărat că numărul de adevăruri exprimate şi în definiţiile acestor adevăruri dogma a fost una şi aceiaşi? Când dogma este văzută ca un adevăr dumnezeisc este singură şi imutabilă şi prin completitudinea ei este completă, clară şi precisă. Când dogma este văzută ca şi un gând superior, a fost şi încă este dobândită de gândirea umană, atunci dimensiunile ei trebuie să crească odată cu trecerea timpului. Aceasta afectează diferitele relaţii ale omului în gândirea lui încep să se îmbulzească una cu alta şi prin aceasta ele sunt exprimate şi se explică pe sine. Contradicţiile şi obiecţiile îl scot pe om din liniştirea lui şi îl fac să descopere energiile din dogme. Oamenii nu ar putea să o înţeleagă sau să o respingă mai multă vreme, dar în cele din urmă dogma v-a învinge. Chiar şi când falsitatea pare că a învins dogma nu a fost biruitoare, căci noile descoperiri din gândirea umană cu privire la adevăr şi la experienţa lui, care creşte la diferite nivele se adaugă clar la ea. De ceea ce ne putem îndoi devine indubitabil şi rezolvat. Astfel fiecare dogma îşi are propria sferă, care odată cu trecerea timpului, creşte din ce în ce mai intim cu restul principilor minţii umane. Toate cresc împreună şi sunt încarnate într-un singur trup, insuflate de un singur duh. Toată mintea se luminează şi toate ştiinţele, din moment ce se apropie de un contact mai apropiat cu dogma, câştigând precizie şi o calitate pozitivă. Cu timpul, un sistem strict de cunoştinţe devine din ce în ce mai mult posibil. Acesta este cursul dezvoltării dogmei; aceasta este viaţa – viaţa astrelor cereşti![364]

In anii 1860, curentul „istoric” a început să fie simţit

364 Pasajul provine din jurnalele lui Gorski. [Nota autorului].

cu precădere în predarea dogmaticii. În anul 1869 statutul a fost direcţionat specific ca teologia dogmatică să fie predată „dimpreună cu o expunere istorică a dogmelor.”[365] A. L. Katanski (1836-1919) a predat dogmatică mai mulţi ani la Academia din Sank Petersburg. Un absolvent al Academiei din Sank Petersburg, el a petrecut mai mulţi ani la începutul carierei sale academice predând arheologie şi liturgică la Academia din Moscova şi aici a fost îmbibat cu atmosfera studiului istoric.[366] În memoriile lui, el remarcă influenţa lui Gorski, care l-a ajutat cu sfaturi în vremea transferului său la Sank Petersburg pentru a preda dogmatică. Între autorităţile străine cel mai mult s-a apropiat de Klee şi Khanis.[367] Katanski a ridicat explicit problema aspectului istoric al dogmelor. „Forma” sau „un plan formal” al dogmelor are o istorie. Dogme imutabile, ca şi adevăruri revelate, au experimentat o anumită creştere în aspectul formal, pentru formele sau formulele în care au fost exprimate original şi care s-au dovedit mult prea înguste pentru adevărul revelat în ele. Astfel ele s-au extins inevitabil. Aceasta a însemnat amplificarea sau elaborarea unui limbaj sau vocabular mai perfect; a

365 Cu privire la aceasta a se vedea îndreptările la insistenţa părintelui Ioan Ianişev şi Iosif Vasiliev. [Nota autorului]. Ioan Ivanişev (1826-1910) la un anumit moment a slujit ca şi rectorul Academiei din Sank Petersburg, unde a căutat să creeze o facultate teologică comparabilă cu cele din universităţile germane. A se vedea mia jos.

366 A se vedea A. L. Katasnki, „Vospominiia stratego professors,” in *Christianskoe chtenie* 94 (Ianuarie, 1914); 54-77 (Mai); 581-613, (Iunie); 755-791; (Septembrie); 1067-1090; 96 (Ianuarie, 1916); 45-67; (februarie), 184-212; (martie); 283-308; (aprilie), 394-420; (mai-iunie) 499-515; 97 (ianuarie, 1917); 58-90; (mai-iunie), 163-191; (iulie-decembrie) 362-378. instalaţiile din 1914 au fost publicate separat sub acelaşi numele (Petrograd, 1914). [Nota autorului, referinţe specifice adăugate la bibliografie].

367 Hierich Klee (1800-1840), un student la celebra şcoală de erudiţie din Rambach, a fost profesor de istoria bisericii, filosofie şi teologie. Principalele sale lucrări sunt: *Die beichte* (Mainz, 1827); *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 volume, (Mainz, 1837-1838) şi *Katholische dogmatik,* 3 volume, (Mainz, 1835). Despre Khanis, as se vedea mai sus, nota 84.

însemnat „o datorie dogmatico-filosofică.” Katanski a adăugat imediat mai mult aşa numitele remarci lipise de precauţie prin care „un limbaj uman imperfect era incapabil de a dovedii nişte expresii deplin nepotrivite” şi încă ceva mai mult „formulările ecclesiastice şi istorice ale dogmelor” că „un limbaj uman imperfect este incapabil de a dovedii nişte expresii precise” şi ceva mai mult „formularea ecclesiastică şi istorică a dogmelor şi a demonstraţiei lor în dogmatică ca şi o problemă secundară.” Ceea ce este important pentru teologia dogmatică nu este litera, ci sensul literei, „sensul combinat cu un adevăr cunoscut într-o vreme cât formulele încă nu existau.” Tot ceea ce era istoric era mult prea grăbit pentru a fi scos în domeniul lipsei de substanţial.

Eseul lui Katanski „Despre expunerea istorică a dogmelor” a fost un manifest deschis tipic acelor vremuri. Învăţăturile lui conţineau puţin din ceea ce era „istoric.” Istorismul a conţinut puţin din ceea ce ar fi însemnat o delimitare grijulie a evidenţelor în conformitate cu epocile şi prin separaţia „teologiei biblice” de teologia „patristică” şi de cea a „bisericii,” deşi el nu le-a tăiat legăturile lor organice şi pe cele nefrânte. Metodologic aceasta a fost foarte de succes, căci însemna a folosii obiceiul de a pregusta toate informaţiile pentru ceea ce conţineau ele, fără să le investească cu un sens pal prin analogii. Aceste caracteristici au fost dezbătute în cartea lui despre har, la fel ca şi în dizertaţia lui despre taine după învăţăturile părinţilor şi a scriitorilor primelor trei secole (în care la un apendice special, el a remarcat că numerotarea tainelor ca fiind şapte are origini occidentale şi la o dată relaiv târzie raportat la est). Ele sunt valoroase în senul că autorul conferă o comparaţie cât se poate de fină textelor individuale. Kantaski era sigur că scrierile părinţilor au fost „singurul criteriu de a însufleţii gândirea noastră teologică.” Mai întâi el a voit să elaboreze o „teologie biblică,” să scrie o „dogmatică biblică,” dar îi era frică să nu fie cunoscut ca şi protestant.[368]

368 Cf. eseului său, „Despre studiul perioadei Noului Testament din

Arhimandritul Silvestru Malevanski (1828-1908) a predat dogmatică la Academia din Kiev sub noile îndreptări.[369] El a publicat conferinţele lui despre *Un experiment al teologiei dogmatice prin expunerea istorică a dogmelor.*[370] Aparent Silvestru a început cu experienţa dogmatică a Bisericii, dintr-o „conştiinţă religioasă mai mare a Bisericii ecumenice," din cauza influenţei lui Homiakov. Datoria istoricului a fost de a trasa şi a demonstra cum a solidificat experienţa în definiţii dogmatice şi formule teologice. Intr-un astfel de sens dogma este demonstrată numai de nişte date externe, dar numai de un plan lăuntric al gândirii ecclesiale. Studentul dogmelor trebuie să meargă dincolo de nişte referinţe pozitive simple din trecut, la textele şi evidenţa istorică. El trebuie să portretizeze procesul prin care nu anumit adevăr descoperit, în dialectica lui lăuntrică şi într-un context istoric specific este discernut. Adevărul îi este descoperit omului pentru ca să îi confere o recunoaştere formală fără să îşi pună mintea la contribuţie şi să îl păstreze ca un fel de comoară nemişcată. Credincioşia faţă de tradiţia apostolică ar rămâne ceva insuficent. Omul este mântuit numai prin credinţa vie, dobândirea unui adevăr descoperit „prin sentimentul religios" şi o conştiinţă care realizează că dogmele credinţei cu natura duhului nostru. Numai dobândirea conştientă a dogmelor poate dobândii pentru om ceea ce ar trebui el să fie, „să devină pentru el adevărata lumină, să ilumineze adâncurile întunecate şi un nou principiu de viaţă care să fie transmis în toată

Biblie şi a relaţiei lor dogmatico-istorice], *Khristiankoe chtenie* 51 (ianuarie, 1872), 31-75; (februarie); 217-252. [Nota autorului, cu note adăugate].

369 El a devenit episcop şi rectorul academiei. A se vedea M. N. Skaballanovici, „Preosviaşennyi Silvestr, kak dogmatist," *Trudy kievskoi sdukhovnoi akademii* (ianuarie, 1909): 175-201 şi P. Ponomatev, „Preosv, episkop Silvestr, kak uchenyi bogoslov," din *Pravoslavki sobesednik din 1909.* [Nota autorului].

370 *Opyt pravoslavnago dogmaticheskago bogosloviia s istoricheskom izloheneim dogmatov,* 5 volume (Kiev, 1878-1891). [Nota autorului].

compoziţia duhovnicească a omului.” Dogmele trebuie să fie dobândite lăuntric, dobândite şi asimilate de conştiinţă sau intelect. „Raţiunea nu poate crea noi dogme, dar printr-o activitate independentă putea cuprinde datele pregătite ale dogmelor şi să le convertească într-o posesiune privată, în propria viaţă şi natură.” Raţiunea „ridică la nivelul cunoaşterii” ceea ce este direct acceptat de credinţă. Biserica oferă o mărturie în favoarea dogmei, îmbracă adevărul revelaţiei într-o formă potrivită şi preferată şi făcând aşa „o ridică la nivelul unui adevăr neîndoielnic şi incontestabil.” Plinătatea adevărului este conţinut în formulele oferite încă de la început, dar ele trebuie manifestate, discernute şi încunoştinţate. În aceasta stă toată importanţa activităţii istorice a gândirii. „Dogmele, care acum se confruntă cu o raţiune care se apleacă să le studieze,” nu apar în forma pură şi originală pe care au avut-o când au conţinut revelaţia lui Dumnezeu, dar într-o formă mai mult sau mai puţin dezvoltată şi formată după ce au trecut printr-un lung şi complex proces de conştiinţă pe parcursul a mai multor secole din existenţa Bisericii.” Dogmaticeanul trebuie să cuprindă şi să demonstreze dogma în „dialectica” lăuntrică a acestui „proces al conştiinţei” din Biserică.

Silvestru nu şi-a împlinit deplin planurile. Analiza lui istorică este lipsită de o adâncime suficentă. Prin de conştiinţiozitate el a adunat şi a elaborat materiale patristice, totuşi istoria biblică a dogmelor practic lipseşte şi tranziţia de la „predica apostolică” la „dogmele părinţilor” a rămas neexplicată. În orice caz, lucrarea lui rămâne un pas semnificativ înainte şi departe de „Macarie.” A fost ca şi cum o paloarea de aer curat, care zbura cu o forţă energetică şi expansiune a apărut într-o cameră înăbuşită.”[371]

371 Citat din Alexei I Vvedenski. A se vedea eseul lui „Sravnitel’naia otsenka dogmaticheskick sistem vyssokopreosviaşchennago makaria i arkhimandrita Silvestra,” *Chtenia v obşchestve liubitelei dukhovnykh prosveşcheniia* 24 (februarie, 1886); 127-149; (martie): 248-279; (aprilie) 334-352. [Nota autorului; ar mai trebui adăugate nişte

Contactele cu „vetero catolicii” au oferit temelii proaspete pentru ridicarea problemei sensului dezvoltării dogmatice în probleme de dogmatică şi teologie. Reprezentanţii individuali ai Bisericii ruseşti au participat la primele conferinţe catolice din Colognia, Constanţa, Freibourg şi Bonn între 1872 şi 1875. Discuţiile despre condiţiilor pentru o anumită „reunificare” a vetero catolicilor cu Biserica Ortodoxă au condus în mod natural la problema dezvoltării istorico teologice, deşi sub masca unei întrebări despre „obligativitatea” şi „admisibilitatea” limitelor şi standardelor Bisericii. Mai întâi trebuia definit caracterul şi conţinutul „conştiinţei ecumenice a Bisericii” şi să se găsească mijloacele pentru a distinge şi delimita cu tărie „localul” de „sinodal” în tradiţie. Învăţăturile părinţilor au fost adoptate ca şi o mărturisire standard. Adevărat, momente specifice ale unor diferenţe sau neînţelegeri dogmatice au devenit imediat subiectul investigaţiei şi conferinţa de la Bonn din 1875 şi-a dedicat eforturile primare în problema purcederii Duhului Sfânt. Totuşi, în tot parcursul dezbaterilor s-a presupus că subiectul principal a fost sensul şi limita „mutabilă” sau „schimbătoare” în doctrină de credinţă, păstrarea tradiţiei şi a dreptului de a ne angaja într-un comentariu teologic.

Această întâlnire teologică cu vestul a produs o reflecţie vie în literatura teologică rusă, părintele I.L. Ianişev, care a slujit în Biserica rusă din Weisbaden şi în acel moment era rectorul Academiei din Sank Petersburg, profesorul Ivan T. Osinin, un fost psalmist în Copenhaga şi Alexandru A. Kireev care a simpatizat cu vetero catolicii şi a avut contacte cu ei.[372] În mod destul de caracteristic,

referinţe specifice]. Despre Vvedenski, a se vedea capitolul VI, nota 46 şi mai jos.

372 Profesorul Ivan Osinin (1835-1887) a predat teologie comparată şi germană la Academia din Sank Petersburg. Alexander Kireev (1839-1898), un general de armată care s-a trezit că a început să scrie jurnalism şi care a fost un campion al mişcării vetero catolice, în care a văzut ocazia de a extinde Ortodoxia în vest. Ideile lui sunt păstrate în lucrarea „Ochtety” [„Rapoartele”] a Societăţii Iubitorilor de Iluminaţie Duhovnicească, în care el a slujit ca şi secretar.

opinia generală a înclinat să opună principiul dezvoltării dogmatice. Acesta a fost rezultatul repulsiei faţă de „dogma de la Vatican.” Sub puternica impresie a Sinodului de la Vatican, principiul dezvoltării în dogmatică a fost perceput mai mult ca şi un mijloc pentru „schematizarea” credinţei obligatorii şi convertirea opiniilor private şi a celor locale într-o dogmă ecumenică. Principiul tradiţiei – păstrarea şi ţinerea „credinţei strămoşeşti” în această formă a fost descoperită epocii sinoadelor ecumenice în „Biserica neîmpărţită,” mai înainte de separaţia bisericilor – a fost puternic contrapusă mai înainte de principiul dezvoltării.

Problema „dezvoltării dogmatice” a fost din nou ridicată cu a nouă permanenţă în anii 1880 de Vladimir Soloviov – din nou în acelaşi context roman, ca şi mijloc de a justifica dezvoltarea dogmatică a Bisericii romane. Aceasta i-a împiedicat pe mai mulţi să pătrundă în înseşi esenţa problemei. Adevărul lui Soloviov să în sensul viu a realităţii sacre a istoriei Bisericii.

Când începem cu o înţelegere a Bisericii ca şi trup al lui Hristos (nu cu sensul de metaforă, ci ca şi o formulă metafizică), trebuie să ne reamintim că acest trup creşte şi se dezvoltă şi consecvent se schimbă şi tinde spre perfecţiune. Deşi este trupul lui Hristos, Biserica nu a devenit trupul ei mărit în întregime... ca şi trup viu al lui Hristos, posedă elementele unui vieţii viitoare perfecte... in realitatea istorică a Bisericii vizibile, acest corp sacru a fost încă de la început realizat, dar nu totul a fost manifestat şi descoperit. Ţinându-ne de antologia evangheliilor, acest corp ecumenic (împărăţia lui Dumnezeu) ne-a fost încredinţată ca şi o sămânţă dumnezeiască. Sămânţa nu este o parte dintr-un trup viu al unui organism – este totul trupul, numai în potenţă şi în esenţial, într-o condiţie ascunsă şi lipsită de diferenţiere care se descoperă gradual. În fenomenele materiale această discernere se manifestă numai în şi prin sine ca fiind ceva care încă de la început a fost conţinut în sămânţă ca şi o formă care a prins viaţă şi ca o forţă vitală.

Dezvoltarea nu distruge, dar presupune identitatea a ceea ce este dezvoltat. Dezvoltarea înseamnă discernerea unei idei vii. Înseamnă împlinire mai mult decât alteraţie. Organismul trăieşte nu prin schimbare, ci prin păstrarea mutuală a părţilor lui. acest întreg organic sau această catolicitate este cât se poate de caracteristică dezvoltării ecclesiale.

Soloviov a vorbit deja în *Temeliile religioase ale vieţii despre viaţă,* fără să facă nicio referinţă la problema unităţii bisericilor.[373] În cărţile lui el nu se referă specific la „dezvoltarea dogmatică," ci numai stabileşte un principiu general.

Este o condiţie esenţială a ecclesialităţii ca nimic nou să nu contrazică pe ceea ce este vechi, ci fiindcă este produsul şi expresia Duhului lui Dumnezeu care acţionează neîntrerupt în Biserică şi care nu se poate contrazice pe Sine... Acceptăm şi respectăm ceea ce este tradiţional în Biserică nu numai fiindcă ne-a fost înmânat nouă (căci trebuie avut în vedere că există şi tradiţii dăunătoare), ci fiindcă încunoştinţăm în tradiţie nu numai produsul unor anumite vremuri, locuri sau persoane, ci munca Duhului lui Dumnezeu care este în tot locul prezent, umplând toate şi mărturisind în noi şi mărturisind că la un anumit moment El a creat Biserica. Prin urmare noi înştiinţăm adevărul care a fost exprimat mai înainte, dar care este întotdeauna un singur adevăr, prin puterea harului aceluiaşi adevăr care l-a exprimat atunci. Consecvent, orice formă şi rezoluţie, deşi exprimată la un anumit moment şi prin anumiţi oameni – a demonstrat că aceşti oameni nu au acţionat pentru ei înşişi sau în propriul lor nume ci pentru toată lumea şi în numele întregii Biserici, prezente, trecute şi viitoare, vizibile şi invizibile – care începe după credinţa noastră din prezent şi de fapt în toate

373 Cartea a fost publicată în Moscova în 1884. capitolul despre Biserică a fost publicat mai întâi în revista *Rus* din 1882, mai înainte de eseul despre „Marea Dezbatere." [Nota autorului]. Se face referire la cartea lui Soloviov *Marea dezbatere şi politica creştină* (Moscova, 1883).

Biserica şi Duhul lui Hristos şi prin urmare aceasta trebuie încunoştinţată ca fiind imutabilă care precede adevărul nu dintr-o singură parte sau localitate a Bisericii dintr-un anumit timp, nu din membrii lor particupari şi individuali, ci din toată Biserica lui Dumnezeu şi într-o unitate indivizibilă şi într-un întreg, care conţinând toată plenitudinea harului.

Acest pasaj exprimă apropierea neîndoielnică a lui Soloviov faţă de Homiakov, până şi în stilul literar.

Soloviov a scris pe acelaşi ton despre dezvoltarea dogmatică în cartea sa *Istoria şi viitorul teocraţiei,* publicată la Zagreb.[374] Strict vorbind el nu merge mai departe de Vicenţiu al Lerinului.[375] Pentru Soloviov, „dezvoltarea dogmatică" a constat din „pledoaria primară" pentru credinţă, care să rămână total inviolabilă şi nealterată, fiind puternic discernută şi clarificată de conştiinţa umană. Biserica nu a adăugat şi nici nu v-a adăuga nimic la adevărul lăuntric conţinut în aceste propoziţii dogmatice, dar le-a făcut clare şi incontestabile pentru credincioşii ortodocşi." Oponenţii lui Soloviov nu au

374 *Istoriia i buduşchnost' teokratii (Izsledovanie vsemirno istoricheskago puti k istinnoi zhizhni*), 5 volume (Zagreb: Aktrionernaia tipografiia, 1887). Capitolul despre dezvoltarea dogmatică a fost publicată de obicei cu cuvintele aprobare de la editori, ca şi „Dogmaticheskoe razvitie v sviazi s voprosom o soedineinii ţerkvi" [„Dezvoltări dogmatice cu privire la problema unirii Bisericilor"] în periodicul *Pravoslavnoe obozrenie* (decembrie, 1885), pp. 727-798. [Nota autorului; citate specifice au fost adăugate]. Publicistul editorial al *Jurnalului ortodox* era în acele vremuri Părintele Petru Prebrazhenski.

375 A se vedea *Commonitorium,* capitolele 22 şi 23 [Nota autorului]. Vicenţiu al Lerinului a fost un scriitor creştin din secolul al V-lea. El a scris celebrul său tratat teologic despre natura şi dezvoltarea dogmaticii ortodoxe şi în opoziţie cu „noua" dezvoltare doctrinei predestinaţiei şi a „noii interpretări" a lui Augustin a păcatului strămoşesc. Pentru o analiză mai detaliată, a se vedea Richard Haugh, *Augustin şi creştinismul occidental* şi *Augustin şi Ioan Casian.* Titlul deplin este *Commonitorium primum seu tractatus versitate adversus profanas omnium haereticorum nativitates.* A apărut în 434, la trei ani după Sinodul de la Efes. O traducere rusă deplină a apărut în Kazan în 1868.

argumentat împotriva acestui fapt – ei nu au făcut să reprezinte decât această perfecţiune crescândă a definiţilor ecclesiale ca fiind ceva relativ şi secundar, tocmai din cauza istoricităţii lor. O astfel de ruptură dintre cele două părţi ale viaţii bisericeşti – cea a omului şi cea a harului – era ceva care nu putea fi conceput de Soloviov. La fel ca şi trupul lui Hristos, tocmai în unitatea sa îndoită, Biserica creşte şi devine. „Schimbările relative în operaţia forţelor dumnzeieşti, în special nivelul la care această operaţie este condiţionată de receptivitatea umană., corespunde inevitabil schimbările în receptivitatea umană." Această afirmaţie reprezintă o aplicaţie simplă a adevărului primar despre „sinergie," împreună acţiunea „harului" şi a „naturii."

Problema sensului istoriei Bisericii a oferit o acuitate în dezbatarea cu Soloviov. Oponenţii lui au vorbit de istorie negativ, ca şi o schemă simplă şi umanistă. Asistenţa lui Dumnezeu nu era o tendinţă în fabrica istorică. Prezentarea negativă se leagă un sens ordinar al Bisericii. În acest sens, polemica cu Soloviov în jurnalul din Krakovia *Credinţă şi raţiune* [*Vera i razum*] este cât se poate de caracteristică.[376] Interesul polemicii a constat în faptul că au existat oameni care nu avea nişte viziuni originale cu privire la dezbatarea lui Soloviov. Omul mediu se confrunta cu ei. Prin eforturile lor de a păstra această tradiţie care exista de la început, Sfintele Scripturi, oponenţii lui au ajuns fără nicio precondiţie la o valorizare a Sinoadelor Ecumenice. Într-un fel total neaşteptat ei au insistat ca sinoadele să nu aibă nicio asistenţă „specială" de la Duhul Sfânt şi nici nu avea nevoie de una. Sinoadele numai au protejat o tradiţie şi au clasificat-o ca fiind relativă faţă de „nevoile trecătoare ale Bisericii din acele vremuri." Prin urmare, mărturiile ecumenice au avut o semnificaţie largă:

376 Câteva articole în opoziţie cu ideile lui Soloviov despre „dezvoltarea dogmatică" au fost scrise de T. Stoianov şi Alexandru P. Şostin pentru *Vera i razum* în 1885 şi 1886. A se mai vedea articolul despre I. Kristi," Chemu uchit teoriia razvitiia dogmatov," *Pravoslavnoe obozrenie* (februarie 1887), pp. 286-314.

condamnarea şi excluderea unor erezii sau greşeli definite. „Acţiunea extraordinară” a Duhului a fost tăiată atunci când canonul Noului Testament a fost terminat şi concluzionat. Sfinţii apostoli au transferat doctrina dumnezeiască „intactă” succesorilor lor într-o tradiţie orală scrisă. După cum a înţeles Soloviov, sinoadele ecumenice au definit şi au descris cu o nouă precizie şi cu o autoritate mărită adevărul creştin care exista de la început şi importanţa şi noutatea lui stă în precizia şi autoritatea sa – acest nou stadiu sau nivel în exactitate.

Pentru oponenţii lui Soloviov sinoadele au adus mai mult eretici. Toată plinătatea adevărului a fost aproape concentrată literal pentru ei în creştinismul timpuriu. Ei păreau determinaţi să vorbească despre „cataogul apostolic” al dogmelor. În istoria subsecventă a Bisericii nu a mai avut loc nimic. Mai pronunţată a fost plecăciunea definiţilor dogmatice care au indicat o anumită deşteptare a vieţii ecclesiale. „Se potriveşte să vedem dezvoltarea adevărului în faptul că între noi dogmele au primit o definiţie exactă.” Nu a fost „înregistrarea şi definiţia cele care au” devenit necesare fiindcă în „viul” general a concepţiei apostolice a fost oare pierdut? Evident, succesorii lui care veneau de la apostoli „nu puteau înţelege adevărurile venite de sus viu şi distinct la fel ca şi apostolii, căci ei nu l-au văzut pe Domnul şi nici nu au auzit cuvintele Lui cu propriile lor urechi; mai mult, lor le lipsea multele mici detalii cărora le lipsea o mărturie directă, care intra inconştient în sufletul martorului şi conferea vitalitate şi putere impresiilor lui.” Procesul uitării a continuat mai apoi. „Astfel a mers înainte, vitalitatea concretă a adevărului a dispărut, lăsând în urmă numai formule şi cuvinte după cum ştiu cu toţii, fără să explice un fenomen real.” Singura calea de ieşire din acest proces fără de scăpare stă în întărirea pomenirilor apostolice. „Astfel, dogmele, formulele noastre dogmatice, nu sunt indicaţii ale unei dezvoltări sau progres, ci mai mult opusul: le sunt semne de regresiune, care mărturisesc faptul că adevărul a început să pălească în conştiinţa

credincioşilor şi că trebuia ca subsecvent să fie întărit de nişte definiţii verbale."[377] Toată discuţia este o variaţie pe o temă tipică a istoriografiei protestante: istoria bisericii ca şi decădere. Oponenţii lui Soloviov au adus mai multă evidenţă împotriva lui.

Adevărul lui Soloviov stă în faptul că el a stabilit a metodă pentru teologia dogmatică. El a fost mai aproape de episcopul Silvestru decât criticii săi şi este cu greu de distins între ei. Acelaşi simţ al îmbisericirii – un simţ comun faţă de experienţa Bisericii – i-a atras unul de altul şi le-a conferit viaţă. În experienţa Bisericii plinătatea adevărului a fost oferită dintr-o dată, dar a fost gradual discernută, disecată şi descrisă în nişte definiţii necesare. Fiecare sistem dogmatic constituie o „discernere" dintr-o parte din partea unui adevăr singur şi unitar al creştinismului despre Dumnezeul om. „Disecţia dogmatică a singurului adevăr creştin este controlarea faptului istoriei bisericeşti încă de la începutul secolului al IV-lea până la finele secolului al optulea. Scopul instrucţiei în probleme de credinţă nu a constat în descoperirea de noi adevăruri, ci în noua discernere a aceluiaşi adevăr original." Semnificaţia definiţiilor conciliare de credinţă nu constă atât de mult în vechimea lor („ci din contră, într-un anume sens al noutăţii."), dar în plinătatea lor: „ei au fost acceptaţi prin tăria legăturilor lor lăuntrice cu datele fundamentale ale revelaţiei creştine." Soloviov a remarcat că el avea nişte diferenţe substanţiale faţă de oponenţii lui despre cum trebuia să înţeleagă mărturia apostolică a Bisericii ca şi trupul lui Hristos – într-un sens real, direct dar tainic sau numai metaforic. Oponenţii lui au arătat, pe de altă parte, o aspiraţie puternică de a curma capacitatea Bisericii de a învăţa şi pe de alta ei evident au exagerat permanenţa şi finalitatea vechilor tradiţii.

Soloviov s-a sârguit în mod constant să aducă înţelegerea teologică la sursele lui primare: experienţa şi învăţătura Bisericii. „Ortodoxia păstrează nu numai

377 A se vedea eseul „Razvivaeţia li v dogmaticheskom smysle ţerkov," *Strannik* (mai, 1889), pp. 3-37]. [Nota autorului].

trecutul, ci şi fiinţa veşnică a lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt." Aici Soloviov se întâlneşte cu Homiakov.

Deciziile drepte şi clare ale Bisericii ecumenice au reprezentat pentru noi mai mult Biserica Ecumenică decât o semnificaţie formală a autorităţii vii. Vedem în ele o manifestare vie şi reală a puterilor cereşti condiţionată de operaţia autentică şi vie a Duhului Sfânt... Fiecare membru genuin al Bisericii participă moral la deciziile ei şi la încrederea ei pentru întregul dumnezeiesc uman în reprezentaţii vii. Fără această participare morală a turmei, poporul lui Dumnezeu, în actele dogmatice ale Bisericii Ecumenice, pastorii nu şi-ar putea exercita tăria lor duhovnicească cum se cuvine şi propriul Duh al lui Dumnezeu nu ar putea găsii în Biserică acea combinaţie a iubirii şi libertăţii prin care este împlinită această operaţie. Fiecare decizie a Bisericii ecumenice, ca fiind propria acţiunea care emană din prezenţa Duhului lui Dumnezeu, constituie un pas înainte pe calea dezvoltării lăuntrice, creştere şi perfecţiune în plinătatea îndreptărilor lui Hristos. Dezvoltarea instrucţiei Bisericii în probleme de credinţă (în tandem cu dezvoltarea ulterioară a Bisericii) nu este o teorie, ci un fapt care nu poate fi negat serios în timp ce rămâne pe baza istorice.

Soloviov ne-a lăsat în urmă un serviciu metodologic uimitor. Numai metoda istorică şi cea „genetică" poate fi construit un sistem de ecclesiologie. Adversarii său au dovedit că nu au o astfel de metodă. Profesorul Alexei I. Vvedenski a criticat dogmatiştii ruşi pentru impotenţa şi înapoierea lor metodologică.[378] El a arătat spre insuficenţa totală pur şi simplu a citării textelor ca şi evidenţă, autoritate şi ascultare. Dogmatistul trebuie să construiască o metodă „genetică." Mai presus de orice, trebuie să perceapă duhovniceşte toate întrebările la care răspund dogmele. „Aceasta este datoria: analiza intereselor duhovniceşti mai înalte relative faţă de acest adevăr."

378 A se vedea eseul său „K voprou o metologicheskoi reforme pravosl dogmatik," *Bogoslovski vestnik* (Aprilie, 1904). A fost publicată separat. [Nota autorului; din bibliografie].

Mărturia pozitivă a Bisericii trebuie stabilită din Scripturi şi din Tradiţie. „Aceasta nu este un fel de mozaic de texte, ci o creştere organică a înţelegerii.” Dogma v-a prinde viaţă şi v-a fi descoperită în toate sensurile ei adânci. Mai întâi, v-a fi ca un fel de răspuns dumnezeiesc dat căutării umane, ca un fel de „amin” venit de la Dumnezeu. În al doilea rând, v-a fi un fel de adevăr „suficent de sine,” care ar fi imposibil de conceput şi greu de contrazis. „Dogmatica care s-ar muta la o întâlnire cu nevoile contemporane, trebuie să creeze noi dogme, transformând vechiul cărbune al formulelor tradiţionale în bijuteriile translucente şi iradiante al adevărului credinţei.” Astfel, metoda istorică trebuie să fuzioneze cu filosofia.

VIII

Idealul vieţii duhovniceşti

Criza filosofică din anii 1860 şi-a găsit şi o expresie teologică. Temele morale le-au obscurizat pe cele metafizice. Aducerea Bisericii „mai aproape de viaţă,” după cum se vorbea în acele zile, putea fi înţeleasă în mai multe feluri. Ar fi putut însemna autoritatea Bisericii asupra lumii, după cum a numit mai apoi Vladimir Soloviov „teocraţia” – încercarea de a aduce cultura în Biserică şi prin urmare renovarea ei – sau ar mai fi putut însemna adaptarea Bisericii la standardele trecătoare ale lumii, acceptarea şi dobândirea culturii seculare a lumii după cum a fost ea formată istoric. Mult prea adesea şi destul de naiv, ruşii au decis în al doilea. rând asupra aceastei probleme. Astfel, liberalismul Bisericii ruseşti a tins din ce în ce mai mult să se identifice pe sine cu viaţa lumească şi cu existenţa zilnică mai mult decât cu teologia. Aceasta a însemnat o acceptare şi o justificare naivă şi „dogmatică” a bunăstării lumeşti şi mundane, o „religie seculară” în sensul literal al termenului, fără beneficiul verificării ascetice. Sunt uşor convins că acest duh secular a derivat dintr-o sursă germană, adică o adaptare sau un supliment

la pietismul patriarhal al cultului contemporan a faptelor bune şi a comodităţii caracteristice Germaniei protestante din anii 1840 şi chiar în anii 1860. Mai multe cărţi despre „faptele bune" au fost adaptate sau traduse în acele momente din germană în rusă.

Ruşii acelor vremuri au învăţat „moralitatea creştină" din pamfletele germane. Sub statutele din 1867, programul seminarului de teologie morală a fost realizat în conformitate cu „sistemul" lui Christian Palmer, cu „etica teologică" a lui Richard Rothe care a fost foarte recomandată.[379] Academia din Moscova (sub influenţa părintelui Teodor Golubinski) a aderat la ideologia lui Johann Sailer, în timp ce el era încă la Academia din Kazan, Filaret Filaretov a conferenţiat despre teologia morală după De Wette.[380] Conferinţele lui Platon, Filaretov despre teologia morală, care au apărut în 1854, au fost compilate mai întâi din sistemul catolic a lui Stapf, publicat simultan în latină şi germană în anii 1840.[381] Platon a tradus cartea de *Înmormântări pentru clerici*, publicată în latină în anii 1840 în Viena.[382] Manualele părintelui P.F.

---

379 Christian Palmer (1811-1875) care a fost un teolog protestant german care a publicat mai multe cărţi în germană. Lucrarea sa *Die morale des Christentum* a apărut în Stuttgart în 1864. Richard Rothe (1799-1867), a fost un teolog luteran care a studiat în Berlin cu Scheliermacher şi Neander, fiind puternic influenţat de pietism. După o lungă perioadă de secluziune cărturărească el a devenit apărătorul teologiei libere. Sistemul lui teologic este dezvoltat în *Etica teologică,* 3 volume 81845-1848), republicată în 5 volume (1867-1871).

380 Johann Michael Sailer (1751-1832), episcop de Regensburg, timp de mai mulţi ani, a predat etică la Universitatea din Dillingen în Bavaria şi este considerat întemeietorul programului ştiinţific de teologie pastorală. Wilhelm DeWitten (1780-1849) a fost un teolog german şi întemeietorul „şcolii mitologice" a criticismului biblic.

381 Iosif Ambrozie Stapf (1754-1844) a fost un teolog austriac. *Theologia moralis in compendium redactata* a fost manualul oficial pentru teologia morală în seminariile austriece.

382 Textul latin a fost publicat în 1857 şi traducerea rusă (care nu a conţinut nici o indicaţie că era o traducere) apărută în Moscova în 1860. [Nota autorului]. Mechiretisten a fost numele unui ordin catolic întemeiat de Mechetar Sebastian (1676-1749), un lider naţional

Soliarski, *Note la teologia morală ortodoxă, apărut în 1860* au fost compilat din manualele germane, catolice şi protestante.[383] Subsecvent celebrul sistem al lui Hans Martensen a fost tradus din daneză (la fel ca şi cartea lui de dogmatică).[384] O influenţă similară a unor manuale străine poate fi detectată în literatura rusă de teologie pastorală. Reafirmarea momentului moral este caracteristică. Astfel, lucrarea Arhimandritului Chiril Naumov *Teologia pastorală* [*Pastyrskoe bogoslovie,* Sank Petersburg, 1853] a fost construită ca şi o „expunere sistematică a obligaţiilor morale a pastorului Bisericii."

Insuficenţa şi imprecizia au fost remarcate în acele vremuri. Un pastor are obligaţii mai înalte decât cele „morale" – el are şi obligaţii sacramentale. Arhimandritul Chiril nu a scris sub influenţe străine, dar cartea lui a reflectat duhurile vremurilor şi acest lucru s-a repetat în periodale care au urmat. În anii 1860 şi 1870 jurnalul pastoral practic *Manual pentru pastorii de sate* aveau câteva articole despre cum trebuie făcută liturghia şi despre cum trebuie rezolvate situaţiile pastorale „din practica pastorală" sau mai presus de orice datoriile învăţătoreşti ale Bisericii. Cât se poate de caracteristic, statutul anilor 1867 a eliminat teologia pastorală sub Protasov în 1838 şi l-a înlocuit cu „o cerere pentru pastori." Teologia pastorală a trecut prin mai multe dezvoltări în seminarii. Laici ca profesorul V. F. Pevniţchi, care au ţinut scaunul Academiei din Kiev pentru mai mulţi ani, au predat acest subiect.[385]

Cei mai tipici reprezentativi ai unui creştinism moralizator şi ai unei religiozităţi laicizate din instrucţia academiei au fost părinţii şi profesorii Ioan Ivanşev (1826-1910), care a fost numit rector la Academia din Sank

armean de o semnificaţie aparte. În 1717 ordinul a deschis o mănăstire, o şcoală şi o bibliotecă pe insula Sfântului Lazăr lângă Veneţia. Mănăstirea a fost deschisă pentru publicaţie.

383 A se vedea Smolici, *op. cit.* şi Kartaşev, *op. cit.*

384 Hans L. Martensen (1808-1884) a fost un teolog luteran danez.

385 V. F. Pevniţchi (mort în 1911) a fost profesor la Academia din Kiev.

Petersburg după reforma lui. El a slujit ca şi părinte aflat în reşedinţă şi la un anumit moment a conferenţiat în teologie şi filosofie la Universitatea din Sank Petersburg, devenind mai apoi duhovnic şi slujitor al curţii. Idealul lui a fost facultăţile teologice ale universităţilor germane. Este cât se poate de semnificativ că el a predat teologie morală şi pedagogie la academie, căci rectorul a conferenţiat în dogmatică. Ivanşev a inaugurat cursul său de instrucţie cu o conferinţă despre predecesori bazată pe textul: „fariseii şi cărturarii deţin locul lui Moise" (Matei 23:2). Audienţa lui a înţeles că el se referea la Macarie şi Ioan.

Predarea lui Ianişev a venit ca şi so surpriză şi părea prea semeaţă. Sinodul academiei a avut greutate în ceea ce privea aprobarea pentru publicaţie a tezei de doctorat a rectorului, a prezentat un manuscris în 1872 sub titlul de „Doctrina Statului despre conştiinţă, libertate şi har în sistemul de teologie ortodox" [*Sostoianie uchenia o soversti, svodoboe, i blagodati v pravoslavnoi sisteme bogosloviia i popytka k raz isasneiu etogo uchenia*]. Tratatul lui Ivanişev a fost scris sub forma unei selecţii critice a definiţilor dogmatice, care discuta concepţiile găsite în capitolele patriarhale, *Mărturisirea ortodoxă*, Catehismul, Sfântul Ioan Damaschin şi „ilustrele cărţi ruseşti" (cum ar fi cea a lui Macarie). Ivanişev nu a găsit suficente „metode de predare" în aceste cărţi şi a preferat să caute această precizie în altă metodă psihologico-filosofică. Revizuirile oficiale ale manuscriselor au găsit că „în anumite puncte de vedere, cel puţin în aparenţă, ele nu coincid cu învăţăturile despre aceste subiecte expuse în sistemele noastre teologice şi în cărţile simbolice." Sinodul academiei a găsit dificil, din punctul de vedere al responsabilităţilor să permită publicarea unei cărţi al cărui punct de plecare a fost o judecată şi un criticism al „acelor expuneri al credinţei autorizate de Sfântul Sinod."[386] Lucrarea a început să fie o oprire completă în Sinod datorită „unei lipse de corespondenţe semnificative" a

386 Din întâlnirea de protocol din 14 octombrie 1872, [Nota autorului].

învăţăturilor care se dezvoltă cu ceea a acceptat şi cu cărţile simbolice.[387] Judecăţile Sinodului asupra cărţii lui Ivanişev au fost susţinute de Macarie şi Ivanişev a fost capabil să publice conferinţele lui numai la finele anilor 1880.

Ar fi interesant de comparat cursul lui Ivanişev cu teologia morală expusă de episcopul Teofan (Govorov, 1815-1894), predecesorii lui la Academia din Sank Petersburg. Cărţile lor tratează nişte subiecte destul de diferite şi diferenţele sunt tipice. În esenţă, Ivanişev expune o moralitate naturală într-un duh optimist, trecând peste moralitatea ortodoxă. Este mai presus de orice o justificare a lumii în care trăim. „Binecuvântările pământeşti" sunt admise ca şi nişte mijloace necesare, fără de care creşterea morală este imposibilă, „fără de care faptele bune sunt imposibile." Acestea nu se referă la proprietate şi la bogăţie în toate aspectele lor, ci şi la „satisfacţia" naturală care însoţeşte achiziţiile şi posesiunile şi toate „bucuriile pământeşti." Din acest punct de vedere, monahismul şi ascetismul nu pot fi aprobate. În mistica contemplativă a asceţilor, Ivanşev s-a întâlnit numai cu quietismul şi a numit „ascetismul" puterea muncitoare a raţiunii şi voinţei asupra a tot ceea ce este extern şi neeliberat; în alte cuvinte, elaborarea unui caracter (comparat cu *die innerwetliche Askese* în protestantism).[388] După această exegeză, ascetismul se dovedeşte a fi un fel de „înţelepciune lumească." Viziunile lui Ianişev nu au fost în niciun caz originale – el pur şi simplu a continuat tradiţia unei „Ortodoxii simplificate," ale cărui reprezentativi de marcă a fost în generaţiile antecedente şi părintele Pavski.[389]

Ulterior s-au făcut nişte încercări de a construi o nou fondată teologie morală ca şi doctrină a vieţii duhovniceşti.

---

387 A se vedea *ukase* din 19 martie 1873 [Nota autorului].

388 A se vedea H. Heppe, *Geschichte des pietismus und Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande* (Leiden, 1879) şi E. Sachsse, *Urspung und Wesen des Pietismus* (Weisbaden, 1884).

389 Despre părintele Gherasim Pavski a se vedea mai sus, nota 140.

Monahismul contemplativ a prins o nouă viaţă în Rusia de la începutul secolului al nouăsprezecelea, în mare parte sub influenţa ucenicilor marelui stareţ Paisie Velicicovski, care a întemeiat case într-o varietate de ermitaje ruseşti şi schituri.[390] Instituţia stareţilor [bătrâni înţelepţi] a restaurat nişte construcţii mentale, ca şi răspuns la o nevoie adâncă. Problema unei nevoi duhovniceşti, a unei personalităţi creştine, a fost pusă şi ridicată cu insistenţă. Noul curent a devenit repede observabil şi uşor de detectat în toate. „Monahul rus" nu a apărut imediat în sinteza lui Dostoevski, nici nu este un accident că la ermitajul din Optina s-au intersectat căile lui Gogol, a vechilor slavofili, a lui Constantin Leontiev, Dostoevski, Vladimir Soloviov, Strakhov şi chiar Tolstoi, care au mers acolo într-o vreme a unei nelinişti mute şi a unei torturi de neconceput, chiar mai înainte ca moartea să se intersecteze cu ei.[391]

Ermitajul de la Optina nu a fost un mediu duhovnicesc, la fel cum „influenţa moldoveană" nu a fost una singură şi decisivă. Mai exista şi prezenţa duhovnicească a Duhului Sfânt. Finele secolului al XIX-lea, în orice caz, poartă marca şi semnele unei anumite mişcări tainice din destinul Bisericii ruse. Figura profetică a Sfântului Serafim de Sarov (1759-1833) poartă mărturie la aceasta prin exploatările duhovniceşti, bucurie şi

390 Paisie Velicicovski (1722-1794) a fost liderul unei mari renaşteri monahale în lume ortodoxă la finele secolului al XIX-lea. Un student la Academia din Kiev, el a fost nemulţumit de condiţiile duhovniceşti de acolo şi a plecat mai înainte de a îşi termina cursurile pentru a găsii pe cineva să îl înveţe deprinderile vieţii monahale. Peregrinările lui l-au purtat prin toată Ucraina şi eventual Muntele Athos, unde a rămas timp de 17 ani şi unde şi-a întemeiat propria lui comunitate, care se centra pe vechea tradiţie ortodoxă a rugăciunii lăuntrice. Mai apoi Paisie şi-a mutat comunitatea în Moldova, a stabilit centre monahale în Dragomirna, Secu şi Neamţ. Multele traduceri ale scriitorilor tradiţionali ascetici şi duhovniceşti, la fel ca şi cele ale ucenicilor lui, au răspândit o mare renaştere a monahismului contemplativ în muntele Athos, Moldova şi Rusia. A se vedea partea I, pp. 159-161.

391 A se vedea cartea despre Ioan B. Dunlop, *Stareţul Ambrozie.*

învăţături.[392] Acest model de sfinţenie proaspătă care l-a descoperit, l-a făcut să rămână o figură enigmatică. Lupta ascetică şi bucuria, greutatea bătăliei în timpul rugăciunii şi a ascensiunii eterale cereşti, prefigurarea unei lumini lumeşti, au combinat minunat o modă pentru această figură. Un stareţ infirm şi şubred, „un serafim procopsit" mărturiseşte în faţa tainelor Duhului cu o îndrăzneală neaşteptată. A fost mai mult un martor decât un învăţător, dar mai mult decât atât, fiinţa şi viaţa sunt manifestări ale Duhului. Există o afinitate lăuntrică între Sfântul Serafim şi Sfântul Tihon. Sfântul Serafim, cu invocaţiile lui caută darurile Duhului, căutând mai mult vizionarii mistici antici, în special Sfântul Simeon.[393] Între părinţi el a fost puternic citit şi o tradiţie imemorială a căutării Duhului reînnoită prin experienţa lui.

Sfinţenia Sfântului Serafim este concomitent antică şi modernă. „Adevăratul ţel al vieţii creştine este dobândirea Duhului Sfânt a lui Dumnezeu." Nu există şi nu este posibil

---

392 Serafim este unul dintre cei mai populari şi mai mari sfinţi ruşi. Născut ca şi Prokhor Moşinin în satul Kurţk, el a crescut ca şi un creştin evalvios şi pe la vărsa de treisprezece ani s-a decis să intre în Mănăstirea de Sarov. El şi-a petrecut noviciatul dedicându-şi majoritatea vieţii rugăciunii şi studiului Scripturii şi a părinţilor, apoi a fost tuns ca şi Serafim în 1786. În acelaşi an a fost hirotonit diacon şi în 1793 preot. Adevărata dorinţă a lui Serafim a fost de a trăi într-o izolare deplină şi în rugăciune permanentă în sălbăticie afară din mănăstire până în 1810, când o sănătate slabă l-a forţat să se întoarcă în mănăstire. Totuşi, el s-a închis în chilie, de unde a ieşit numai o singură dată, în 1815, pentru a binecuvânta un cuplu care a venit să îl viziteze, până când viaţa i s-a terminat în tăcere şi singurătate în 1825 şi a petrecut restul vieţii sfătuind pe cei năpăstuiţi şi vindecând pe bolnavi care mergeau şi ei să vadă acest *stareţ* smerit. Există o mărturie scurtă a vieţii Sfântului Serafim de A. F. Dobbie-Bateman, retipărită în volumul doi din *Colecţia lucrărilor părintelui George P. Fedotov,* intitulată *O comoară a duhovniciei ruseşti,* pp. 246-265.

393 Sfântul Symeon Noul Teolog (949-1022) a fost un mare mistic bizantin a cărui teologie exprimată în parte în celebrele sale poeme şi rugăciuni, au oferit temeliile pentru mişcarea isihastă de mai târziu. Există o versiune engleză a lucrărilor lui, tradusă de George A. Maloney, S.J. şi intitulată *Imnele iubirii dumnezeieşti* (Denville, N.J.: Cărţile dimension, n.d).

altceva – în cele din urmă tot restul poate părea. Nu există ţeluri şi alte posibilităţi – tot restul poate fi numai o simplă metodă. Când vorbim de cantitatea insuficentă a untdelemnului fecioarelor nebune din parabola din Evanghelie, el nu a înţeles faptele bune, ci harul Duhului Sfânt. „Prin îndeplinirea faptelor bune, acele fecioare, prin nebunia lor duhovnicească, au presupus că creştinismul constă numai în săvârşirea de fapt bune, indiferent dacă ei dodândesc sau nu harului Duhului Sfânt sau dacă îl dobândesc ca şi o consecinţă.” Duhovnicia se contrapune astfel moralismului. Între timp, sensul şi împlinirea vieţii creştine constă din împreună locuirea sufletului uman şi schimbarea lui „în templul lui Dumnezeu, într-un membru strălucit al bucuriei veşnice.” Acestea sunt practic cuvintele Sfântului Simeon, căci experienţa este aceiaşi (ar mai trebui să sugerăm influenţa literară). Duhul iasă dar este insistent. Se cere lupta ascetică, posesiunea. Harul care iasă în relief se face văzut într-o lumină inefabilă.[394] Sfântul Serafim aparţine lăuntric tradiţiei bizantine, care a prins viaţă prin el.

În dezvoltarea Bisericii ruseşti sfinţenia şi erudiţia au devenit lipsite de legătură. Tradiţia stareţului Paisie a descoperit parţial posibilitatea unirii şi a fuziunii. Cea mai creativă a fost restaurarea unei tradiţii contemplative şi ascetice a bizanţului, care şi-a găsit cea mai bune expresie în literatură. În anii 1840 ermitajul din Optina şi-a asumat publicarea traducerilor patristice efectuate de stareţul Paisie şi ucenicii lui. Aceste lucrări au rămas în manuscris, deşi circulau larg în copii făcute de mână. Stareţii de la Optina Părintele Macarie (1788-1860) şi Ivan Kireevski şi-

394 A se vedea descrierea lui Motovilov a Sfântului Serafim în celebra *Zapiska protoiereia Vasilia Sadovskago i N. A. Motovilov* (Moscova, 1904). [Nota autorului]. Nicolae Motovilov a fost un nobil care a venit la Serafim pentru ajutor fizic, a fost vindecat de acesta şi mai apoi a devenit unul dintre ucenicii lui cei mai apropiaţi. Unul dintre cele mai bune exemple este „Conversaţia lui Sfântului Serafim de Sarov cu Nicolae Motovilov cu privire la ţelul vieţii creştine,” retipărită in Feodotov, *Colecţia lucrărilor,* vol 2, pp. 266-279.

au asumat iniţiativa publicaţiei lor.[395] Părintele Teodor Golubinski, ar fi putut şi el fi destul de folositor în capacitatea şi îndatoririle lui ca şi cenzor ecclesial, iar profesorul S. P. Şevirev a susţinut proiectul. Filaret al Moscovei s-a dovedit a fi destul de simpatetic, deşi mai apoi a devenit cumva perturbat. „Nu vor ca oamenii din Optina să publice mai mult dintr-o dată?" Golubinski a explicat că ei se grăbeau cu scopul de a utiliza participarea şi ajutorul lui, „fără de care nimic nu ar fi fost publicat."

Prima lucrare care a apărut a fost cea a *Vieţii* stareţului Paisie [*Zhitie,* 1847], cu un apendice care conţinea câteva din scrisorile lui la fel ca şi cele ale prietenului Vasile Polianomerulski. Un eseu despre Paisie a fost publicat mai devreme în *Moscovitul* [*Moskovitin,* decembrie, 1845]. Traducerile de mai târziu au inclus predicile catehetice ale lui Teotoke; *Tradiţia lăsată ucenicilor* a lui Nil Sorski, Varsanufie şi Ioan, *Întrebări şi răspunsuri,* predicile Sfântului Simeon Noul Teolog, instrucţiile catehetice ale lui Teodor Studitul, *Predicile despre iubire* ale lui Maxim Mărturisitorul (traducerea lui Terţie Filipov); Scrierile lui Isaac Sirul, Talasie, Dorotei (în traducerea părintelui Clement Zedergol); predicile lui Marcu Ascetul; Predicile lui Orsisius (traduse din latină de părintele Clement); viaţa Sfântului Grigorie Sinaitul şi alţii.[396] Pe lângă cele menţionate mai sus, fraţii monahali care au participat la munca de traducere i-au inclus pe părintele Leonida Kavelin (care mai de vreme au fost superiorii mănăstirii Sfânta Treime, Părintele Juvenalie

395 Despre Macarie, a se vedea capitolul VI, nota 114.

396 Despre Nil Sorski, a se vedea nota 91 în capitolul I. Despre Simeon Noul Teolog, a se vedea nota 21 în capitolul I. Sfântul Teodor Studitul (759-862), a fost stareţul mănăstirii Studium în Constantinopol şi un apărător al icoanelor împotriva atacurilor împăratului bizantin, Leon V. Despre Maxim Mărturisitorul, a se vedea nota 48 în capitolul VI. Marcu Eremitul, chemând la pocăinţă a scris *Despre cei ce cred că sunt îndreptăţiţi prin fapte* la începutul secolului al cincilea. Sfântul Grigorie de Sinai a fost un scriitor ascetic care a primit isihasmul în lumea greacă şi în cea slavă la mijlocul secolului al XIV-lea.

Polovstov (care a murit ca şi arhiepiscop de Lituania) şi părintele Ambrozie Grenkov (1812-1891), care mai apoi a devenit stareţ la Optina.[397] Sub supravegherea părintelui Ambrozie o traducere „semislavă" a *Scării* a fost publicată.[398] Traducătorii ruşi i-au inclus cărţile Sfântului Ioan Maximovici *Calea împărătească a crucii Domnului* şi *Heliotropanrion,* la fel ca şi *Scrisorile vieţii bătrânului Macarie.*[399] Până la un anumit nivel publicarea de la Optina a repetat munca stareţului Paisie, care a strâns un cerc de traducători în jurul lui. În scurt timp o serie de lucrări standard au fost puse în lecturile zilnice ale Rusiei pentru meditaţie şi convingere duhovnicească.

Nişte eforturi noi şi independente au suplimentat vechile cărţi traduse. Mai presus de orice, episcopul Ignatie Briancianinov (1807-1867) care ar mai trebui menţionat. Intrând în mănăstire de tânăr, el a avansat pe scara ascultărilor monahale şi mai mulţi ai a slujit ca şi superiorul mănăstirilor din Sergheiv, care nu era departe de Sank Petersburg. A devenit episcop de Stavropol în munţii Caucaz. Un zelot strict al tradiţiei ascetice, el aparţinea tradiţiei lui Paisie, prin ucenicii lui, renumitul părinte Leonid (care mai apoi a fost stareţ la Optina). *Experienţele ascetice* ale episcopului Ignatie au fost scrise cu mare inspiraţie şi expresivitate. Idealul sobrietăţii duhovniceşti este trasat cu o discreţie specială împotriva visării lui. Pregătirea ascetică, smerenia şi negarea sinelui nu au obscurizat ţelul tainic al întregii căi: dobândirea păcii lui Hristos, o întâlnire a sufletului cu Pelerinul şi

397 Despre părintele Leonida Kavelin, a se vedea nota 275, în capitolul VI.

398 *Scara* este lucrarea Sfântului Ioan Climax, stareţul mănăstirii de pe muntele Sinai (579-649). Aceasta portretizează viaţa ascetică ca şi un urcuş duhovnicesc în treizeci de trepte, fiecare reprezentând un anumit an din viaţa Mântuitorului mai înainte de slujirea lui publică. *Scara* a avut mare importanţă pentru tradiţia bizantină isihastă şi pentru dezvoltarea monahismului contemplativ în Rusia, de la Nil Sorski la Sfântul Serafim.

399 Sfântul Ioan Maximovici (1661-1715) a fost mitropolit de Tobolsk din 1712 până în 1715.

Oaspetele ceresc. „Ai venit! Nu pot vedea chipul venirii Tale, văd doar venirea Ta.” În Ignatie se poate simţii întotdeauna o luptă împotriva influenţelor mistice ale epocii alexandrine, care erau încă puternice în zilele sale. Viziunea lui asupra unei astfel de duhovnicii era seductivă, falsă şi mult prea precipitată, nu sobră şi direcţionat împotriva mândrei şi el a dezaprobat în întregime citirea cărţilor mistice eterodoxe, în special *Imitaţio Christi!* El vorbeşte de cultura seculară cu o anumită asprime. „Învăţătura este lampa înţeleptului.”[400] El frizează „agnosticismul.” Predicile lui despre renunţare conţin întotdeauna un nivel al lipsă de deziluzie care friza neliniştea. Destul de mult, nu este greu să prindem anumite trăsături ale aceloraşi epoci alexandrine în facerea sa personală. Probabil şi aceasta explică ascuţimea negaţiilor lui, lupta sa cu sine.

În notele sale despre o călătorie rusească, William Palmer ne relatează o poveste despre ermitajul din Serghiev în 1840, pe când Ignatie era superior. Aparent Palmer vorbea cu Ignatie şi i s-a spus deschis despre îndreptăţirea şi criza lăuntrică a clericilor ruşi.

Clericii noştri sunt cei mai deschişi dintre toţi lumii ideilor noi şi ciudate. Ei citesc cărţi scrise de eterodocşi şi străini necredincioşi, luterani şi restul. Academia Duhovnicească este infectată cu nişte principii inovative şi chiar cu „lectura creştină” [*Khristiasnkoe chtenie*] cu care este infectată, deşi periodicul conţine mai multe traduceri din Sfinţii Părinţi. Rusia ar putea fi în acest moment într-o explozie de liberalism eretic. Există multe lucruri lăsate la o parte; am păstrat toate ritualurile şi ceremoniile şi crezul Biserici primare; toate sunt moarte: există puţină viaţă. Clericii seculari sunt păstraţi într-o Ortodoxie ipocrită numai de frica poporului.[401]

---

400 Cuvântul „vechi” este *vetkhii,* care în limbajul acelor vremuri însemna ceva care aparţine trecutului, ceva care a fost înlocuit şi împlinit, la fel ca şi „Noul Testament” rus – *Vetkhii Zavet.* [Nota traducătorului].

401 *Note la o vizită în Biserica rusă în anii 1840, 1841* (Londra, 1882),

Această caracterizare este făcută într-un fel vitriolic în care este înfrumuseţată. În ea se poate simţii cât de mult diverg cele două tradiţii seculare – monahală şi seculară, „neagră" şi „albă," chiar dacă el au fost frânte. O astfel de perspectivă îi conferă personalitate episcopului Ignaţiu, cu toată neîncrederea şi alienarea lui, care sunt mult mai de înţeles.

Orişicum era deplin înţeles în psihologia şi obiceiurile lui intelectuale, un loc care era mai deplin prin celebrele sale dezbateri cu episcopul Teofan despre natura îngerilor şi a duhurilor.[402] Ignatie a respins deplin orice posibilitate că orice fiinţă creată poate fi considerată deplin imaterială. Numai Dumnezeu poate fi considerat în acest fel şi în acest sens ar fi imposibil să îl echivalăm sau să îl egalizăm pe Dumnezeu cu fiinţele create. Echilibrul presupune o anumită materialitate, o legătură cu spaţiul şi timpul. În cele din urmă, sufletul este legat de trup şi există împreună cu el şi prin urmare cu greu putem înţelege de ce trupul este în întregime material. Argumentul repetă parţial anumite motive patristice, dar influenţa idealismului filosofic repetă anumite motive platonice, în timp ce influenţa idealismului filosofic este cât se poate de prezentă. Ignatie se referă la relativitate în înţelegerea materiei, în conformitate cu doctrinele ştiinţelor materiale şi identifică duhovnicescul cu eterialul. „Sufletul este un corp subţire, eteral, volatil, care ar avea toate aparenţele unui trup inferior, toate membrele, până şi la trăsăturile faciale; într-un cuvânt o asemănare deplină cu el." În orice caz, acest lucru este reminiscent *filosofiei naturale* a tradiţiei patristice. Demonii intră şi părăsesc o persoană la fel ca şi aerul în timpul respiraţiei. În obiecţiile lui, Teofan a accentuat cât se poate de mult simplitatea sufletului. Ar fi destul să recunoaştem relaţia lor dinamică. Orişicum,

---

p. 206.

402 A se vedea Palmer, *op .cit. ;* I Smolici, *Russisches Mönchtum* (Würzburg, 1953), I. Smolici, *Leben und lehre der Starzen* (Colonia, 1952), L. Denisov, *Mănăstirea imperiului rusesc* (Sank Petersburg, 1910).

Teofan a recunoscut că sufletul este cumva îmbrăcat într-o anumită „întunecime, opacitate, eteralitate.” Într-o discuţie teologică referinţele la chimie sau matematică pot fi cu greu convingătoare. Argumentele lui Teofan cu greu puteau epuiza problema.

Nu este deloc caracteristic că în lucrările lui Ignatie doctrina învierii trupurilor ar fi trebuit să rămână complet neexprimată. Adevărat, el a văzut în toată natura sa un fel de semn tainic sau un simbol al „învierii morţilor.” Celebra sa *Predică despre moarte* [*Slovo o smerti,* 1863] vorbeşte ca şi cum nu ar exista înviere. Dezmembrarea sufletului este portretizată în culori platonice. Moartea eliberează sufletul din solzii unei corporalităţi aspre. Când ne reamintim că pentru Ignaţiu sufletul este materializat delicat prin natură, atunci învierea se dovedeşte a fi imposibilă şi lipsită de necesitate, devenind un fel de blestem al vieţii.

Un continuator genuin şi tipic al tradiţiei patristice în ascetism şi teologie a fost Teofan Govorov, care pentru un timp a fost episcop de Tambov şi mai apoi episcop de Vladimir. El a slujit puţină vreme ca ierarh şi apoi trăit în retragere timp de 28 de ani şi ermitajul din Vyşnesck în episcopia Tambov. El a dus o viaţă strictă şi după câţiva ani acolo el a continuat cu o izolare totală, refuzând să primească pe cineva. De aici el este privit ca un zăvorât [*zatvornik*].[403] Lui Teofan nu-i plăcea când oamenii vorbeau de retragere.[404] În aceasta nu există nimic despre retragerea unei eremit. Am privit departe ca să nu fiu perturbat – fără vederea celui mai strict ascetism, ci ca să pot lectura.” El a insistat întotdeauna că a refuzat să îi primească pe alţii „din cauza unei preocupări cu studiul.” „De aici a urmat că suntem viermi de carte şi nimic mai mult.” Caracteristic, în cererea lui de a fi tuns, scrisă în

403 *Zatvornik* (pluralul de la *zatvorniki; reclus* sau *inclus*) este un fel de monah ascet care s-a ascuns într-o peşteră sau chilie pentru rugăciune neîncetată.

404 Aici există un joc de cuvinte care nu poate fi tradus. Ceea ce spune Teofan este că „ei au făcut *zapor* în *zatvor*.”

timp ce încă era la Academie, el s-a referit la studii teologice: „posesia unui stil smerit de a studia subiecte teologice şi a duce o viaţă solitară, am luat votul de a îmi dedica viaţa liniştirii monahale pentru ca în viitor să pot slujii în Biserică şi să le combin una cu alta.” Am făcut aceasta de dragul vieţii liniştite şi am luat voturile de a îmi dedica viaţa chemării monahale pentru ca în slujirea mea din Biserică să pot slujii unul altuia. De dragul teologiei şi al vieţii liniştite m-am pogorât de pe scaunul episcopal. Făcând aşa el nu a rupt comunicarea liberă cu lumea. El şi-a continuat munca pastorală ca scriitor. Corespondenţa lui a fost largă. Pentru mai mulţi el a devenit un mărturisitor corepondent. Semnificaţia vieţii solitare a lui Teofan nu trebuia exagerată. Din contră, el i-a avertizat pe alţii împotriva unei intrărări solitare în viaţă care nu ar trebui privită cu uşurinţă.

Când rugăciunea este puternică totul îşi v-a oferii susţinere in inimă în faţa lui Dumnezeu, atunci vei avea retragere în inimă în faţa lui Dumnezeu, atunci vei avea retragere din viaţa solitară... Căutaţi această solitudine, dar nu faceţi fanfaronadă din ea. În spatele uşilor singurătăţii unii tânjesc după lume sau primesc toată lumea ca şi o cameră închisă.

Teofan a absorbit în Academia din Kiev în acelaşi an ca şi Macarie Bulgakov şi ambii au fost tunşi aproximativ în acelaşi timp. Simultan ei au fost transferaţi la Academia din Sank Petersburg, în timp ce Teofan ţinea postul de conferenţiar în teologie morală şi pastorală. Munca lui sistematică de literatură ascetică datează din acele vremuri. El a încercat să reconstruiască toată doctrina „vieţii creştine” după principiile ascetismului după cum au fost expuse de Sfinţii Părinţi. Subsecvent el a dezvoltat şi a publicat conferinţe pe care le-a ţinut la academie; celebra sa carte *calea către mântuire* a fost realizată şi exprimată în acest fel.[405] Teofan remarcă ajutorul şi susţinerea oferită de Ignaţiu Bricianinov, care în acele momente era

405 *Put ko spaseniu.* Primele ediţii au apărut din 1868 până în 1869 [Nota autorului].

arhimandrit în ermitajul din Serghiev. Academia, de sub conducerea lui Protasov şi a rectorului Afanasie l-au făcut pe Teofan inconfortabil. Datoriile învăţătoreşti l-au betejit foarte mult şi numai atunci când bunul prieten a lui A. V. Gorski, Evsevie Orlinski a venit în Academia din Moscova că să îşi primească numirea ca şi rector el a început să se simtă cumva mai bine. În curând el a voit să locuiască în Ierusalim ca şi parte a misiunii ecclesiale care s-a format în acele vremuri sub supravegherea lui Porfirie Uspenski, care pe atunci era încă arhimandrit.[406] Consecvent el s-a întors de două ori să slujească la Academia din Sank Petersburg, mai întâi ca şi conferenţiar în drept canonic şi mai apoi ca şi rector. Călătoria în vest s-a dovedit a fi un eveniment major în viaţa lui Teofan, extinzându-şi orizonturile ecclesiale şi împuternicindu-i viziunea despre lume cu un curaj ecumenic, o mare libertate duhovnicească şi l-a făcut suplu, o mare libertate faţă de contextul cultural. În acelaşi timp Teofan stăpânea foarte bine greaca.

Activitatea literară a lui Teofan a avut o dezvoltare specială în timpul anilor lui de retragere. Mai întâi el şi-a asumat un comentariu la Noul Testament; în al doilea rând l-a s-a decis să traducă *Filocalia* în rusă. Această muncă i-a luat timp de douăzeci de ani. Teofan a reuşit să scrie numai un comentariu la epistolele Sfântului Pavel (cu excepţia epistolei către Evrei). În opinia lui, Evangheliile, nu aveau atât de mult nevoie de comentariu cât de reflecţie – astfel el a compus *Evanghelia istoriei cuvântului lui Dumnezeu.* Teofan s-a bazat întotdeauna pe comentariile Sfinţilor Părinţi, în special cele ale lui Hrisostom şi Teodoret, deşi el a angajat comentarii occidentale moderne şi s-a înconjurat de cele „mai goase” cărţi. Între istorici Fleury a fost cel mai preferat, dar nu i-a plăcut de Neander.[407] Erudiţia lui era demodată, totuşi,

406 A se vedea mai sus, nota 44.

407 Claude Fleury (1640-1723) a fost un celebru istoric bisericesc. *Istoria lui ecclesială,* care a apărut mai întâi în 1691 în Paris, a circulat în mai multe ediţii şi traduceri. Lucrările lui Fleury au ajuns numai

sensibilitatea şi abilitatea lui de a cuprinde duhul surselor primare a realizat deplina cest fapt. Comentariile lui marchează contribuţia lui la munca biblică rusă şi constituie o adăugire importantă la traducerea Noului Testament.

Încă din 1873 Teofan s-a pus pe muncă la traducerea lucrărilor ascetice. Volumul unu din *Filocalia* rusă a apărut în 1876. munca la restul a durat timp de mai mulţi ani, volumele unu şi cel final apărând numai în 1890, urmată mai apoi de colecţia *Îndreptărilor monahale antice* ca şi un fel de volumul şase. *Filocalia rusă* a lui Teofan nu este identică cu cea greacă şi prin urmare pleacă de la versiunea slavă a stareţului Paisie, care a apărut deplin în greacă. Teofan a omis anumite texte prezente în colecţia greacă în timp ce au adăugat multe lucruri noi. Alte porţiuni au fost adăugate numai într-o formă prescurtată sau sub formă de parafrază. De fapt el a tradus cartea ca să fie folosită pentru lecturile zilnice ca şi un manual. Mai mult, el a tradus predicile Sfântului Simeon Noul Teolog în greaca nouă.[408] Monahii de la muntele Athos au publicat aceste cărţi ca şi traduceri, deşi mulţi l-au considerat pe Teofan mult prea erudit. „Din cauza bogăţiei intelectului său, comoara bogăţiei simplităţii inimii nu a fost oferită."

Teofan a scris în mai multe jurnale religioase ruseşti, în special *Lecturi folositoare sufletului* şi la un moment dat *Conversaţiile domestice* ale lui Askochenski, au fost eseurile lui împotriva lui Ignatie Birancianinov care au fost şi publicate. El a cheltuit mult timp pentru corespondenţă. Scrisorile lui s-a schimbat de la mult ori în articole şi

---

prin 1414, dar au fost continuate de alţii.

408 Nicodim de la Muntele Athos (1748-1809), un monah la mănăstirea atonită Dionisiu, a primit apelativul de „aghioritul." O dată cu Macarie Notara, el a publicat *Filocalia* în 1782 în Veneţia. Paisie a publicat *Filocalia* în Sank Petersburg în 1793. Influenta lui lucrare este o compilaţie de lucrări mistice şi ascetice a părinţilor isihaşti. El a mai lucrat cu Macarie la *Encheiridion* şi *Everghetikos* şi cu Agapie Leonardos la *Pidalion* care este o colecţie de canoane vechi. Nicodim a fost criticat de contemporanii lui pentru faptul că susţinea deasa împărtăşanie.

predici şi una dintre cele mai importante lucrări ale sale, *Scrisori despre viaţa creştină,* au fost compuse din nişte scrieri private scrise original prinţesei P.S. Lukomskaia şi mai apoi adaptate publicaţiei.[409] Câteva colecţii de acest fel ale scrisorilor lui au fost publicate. Teofan a ţinut mai multe predici înainte de a părăsii mănăstirea, dar a revenit aproape obsesiv la tema vieţii duhovniceşti şi cum „să ne acomodăm cu el."

Din locul lui de retragere Teofan plin de atenţie şi cu nelinişte a urmat vieţii Bisericii de afară şi a fost foarte nemulţumit şi perturbat de tăcerea şi lipsa de activitate a autorităţilor religioase. Îi era frică că „credinţa se evaporă" în societate şi între oameni. „Peste tot preoţii dorm." „După o generaţie sau cel puţin după două, Ortodoxia se v-a usca." El s-a temut ca mai mulţi să nu înţeleagă de ce alţii nu s-au bucurat de neliniştile şi agitaţia lui. „Ar trebui stabilită o întreagă societate de apologeţi care să scrie şi numai să scrie şi iarăşi să scrie." El nu a avut nicio credinţă în eficienţa misiunii oficiale sau chiar în societăţile misionare şi visa la o „apostolică ieşire la popor." „Trebuie să fim pe poziţie şi să mergem peste tot, arzând, aprinzând inima prin nişte discursuri vii." El a insistat pe reexaminarea şi relucrarea cărţilor liturgice, vorbind frecvent şi criticând incapacitatea lor de a fii înţelese şi despre greşelile unor traduceri acceptate. „Unele din slujbele noastre sunt în întregime imposibil de pătruns."

Ierarhia noastră nu găseşte oare această lipsă de orientare plictisitoare fiindcă ei nu o aud, şezând la altar... fiindcă ei nu ştiu câtă obscuritate se găseşte în aceste cărţi şi tocmai fiindcă traducerea nu a mai fost revizuită timp de un secol.

O traducere nouă, „completă şi clarificată" a întregului ciclu ar fi fost cea mai bună soluţie şi munca ar fi trebuit să înceapă imediat. El a simţit că la celebrarea din 1887 a 400 de ani de la botezul ruşilor ai fost un pretext potrivit. „O nouă traducere a cărţilor de slujbă era

409 A se vedea referirea la nota 151.

necesară şi nu putea fi renunţată.” Nu s-a întreprins nimic. Sinodul nu a avut vreme să se gândească la această problemă – era prea preocupat. Între timp sectarianismul creştea fiindcă nu s-a realizat nicio corectare la traducerea cărţilor. Teofan însă a mers mai departe.

Cărţile de slujbă aveau nevoie de amendamente, în conformitate cu scopul lor... În cele din urmă, între greci exista o revizuire constantă a cărţilor liturgice... A se compara Octoihul... grecii au multe lucruri noi.

O astfel de libertate creativă îşi găseşte o expresie constantă în diferite piese ale sfaturilor lui Teofan. „Vreţi un monahism real? Unde îl ve-ţi găsii?” Este ascuns şi invizibil – ceea ce se poate vedea este un fel de indulgenţă. Din când în când se pare că ar fi mai bine dacă monahii ar putea vi văzuţi şi viaţa după în retragere să ţină de exemplul vechilor monahi.” În cele din urmă, stareţul Paisie nu a găsit niciun „ghid real.” Ar fi bine să trăim în grupuri de doi sau trei cu sinaxe comune şi să căutăm sfatul cărţilor, Cuvântul lui Dumnezeu şi Sfinţii Părinţi. Este important numai un lucru: dobândirea vieţii duhovniceşti. „Dumnezeu şi sufletul singuri acesta este monahul!” „Chilia lui este o fereastră sper rai!” „Când există o mănăstire în inimă nu mai este important dacă mai există sau nu clădirea mănăstirii.” Ceea ce este important este să stăm conştienţi în faţa lui Dumnezeu, „stând mental în faţa lui Dumnezeu în inimă.” Aceasta este o rugăciune chiar fără cuvinte. „Chiar dacă nu au luat niciodată cartea de rugăciuni în mână... rugăciunea ta din inimă v-a face rugăciunea pe care o citeşti superfluă.” Nu este nevoie de cuvintele altora decât numai de cuvintele tale. În anii 1870 Teofan a avut nişte diferenţe de opinie cu Părintele Ioan de Kronştandt despre rugăciunea lui Iisus şi despre invocarea numelui lui Iisus.[410] Teofan a scris o

410 Ioan Sergheev de Kronştadt (1829-1908) a fost un membru remarcabil al clericilor care a slujit la baza navală din Kronştandt afară din Sank Petersburg. Principala sa lucrare a fost *Viaţa mea în Hristos.* Trebuie remarcate munca sa caritabilă extensivă. Ioan a instituit câteva schimbări în ritualul ortodox din propria lui parohie. El

lucrare specială pe acest subiect, deşi a rămas nepublicată.

Idealul religios al lui Teofan ar putea fi cel puţin descris ca fiind condiţionat cultural. Planurile lui nu pot fi discernute ca şi cum nişte comentarii ar putea fi aplicate l-a „responsabilităţile relative" ale creştinilor din diferite situaţii. Mai presus de orice idealul său a fost cel al vieţii duhovniceşti. Tema lui preferată a fost sufletul care stă cu umilinţă în faţa lui Dumnezeu, în pocăinţă sau rugăciune. „Mântuitorul este toată nădejdea şi de aici acea rugăciune neîncetată „Doamne miluieşte." Creştinul urcă la Dumnezeu prin pocăinţă şi tăieşte în El şi în „uimire se afundă în infinitatea lui inefabilă din El şi locuieşte într-o ordine dumnezeiască, contemplând şi rugându-se plin de reverenţă şi uimire la această ordine cerească a fiinţei şi a vieţii." Teofan a combinat ascetismul patristic cu psihologia romantică şi *filosofia naturală.* El a participat pentru o vreme la conferinţele lui Teofan Avsenev în timp ce era student la Academia din Kiev şi în „solitudinea" lui el nu a uitat problemele psihologice (bazate pe lucrarea lui Schubert *Geschichte der Seele*).[411] Într-una din scrisorile lui, care se referea direct la Avsenev şi Schubert, Teofan a dezvoltat o idee destul de curioasă despre animarea universală a lumii, despre „scara forţelor nepământene" din natură, forţe care „construiesc lucruri" în limitele unei ordinii providenţiale. „Totul îşi are o forţă imaterială, care o susţine şi o formează ca şi un fel de creaţie fixă." Aceste forţe au un „caracter duhovnicesc" – o anumită „capacitate pentru instinct" care este inerentă în lucruri. Aceste forţe combină aşa numitul „suflet al lumii." Acesta este substratul lor comun. Lumea sufletului este singurul obiect al unor influenţe dumnezeieşti directe; Dumnezeu nu

a insistat pe deasa împărtăşanie, a coborât iconostasul astfel încât altarul era vizibil şi a condus nişte spovedanii publice unde toţi îşi strigau păcatele lor cu voce tare. Biserica rusă din exil l-a declarat sfânt în 1830.

411 Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860) a fost un naturalist german luteran. Cea mai importantă lucrare a sa a fost *Geschichte der Seele,* publicată în două volume în Stuttgart în 1830.

influenţează direct „forţe” şi lucrurile individuale. „Ideea tuturor lucrurilor create” a fost vărsată în lumea sufletului încă de la creaţie – astfel lumea sufletului – „instinctiv” s-a realizat la nişte momente potrivite sau „le-a manufacturat” la semnul şi la stimularea lui Dumnezeu. Natura are o anumită putere creativă responsivă. Când Dumnezeu a spus: „fie ca pământul să de-a vegetaţie, lumea sufletelor L-a auzit şi a împlinit porunca Lui.”

În compoziţia ei lumea este îndoită: „suflet” şi „element”, materie. Sufletul lumii „manufacturează” lucruri individuale din aceste „elemente.” „În acest suflet există un chip sensibil din ceea ce a fost creat acest element.” Sufletul are gradaţii: „un anumit fel de suflet chimic” şi mai apoi unul superior – vegetabil şi în cele din urmă unul animal. Toate aceste suflete, aceşti descendenţi ai sufletului sunt în schimb „afundaţi în lume,” dizolvaţi în acest substrat prim. „Sufletul omului nu poate fi amestecat aici; în schimb duhul îl trage în jos la moarte.” Duhul îl împarte pe om în natură şi conştiinţa şi libertatea îi este dată omului în duh.

Când am ajuns la facerea omului, pământului nu i s-a oferit porunca să: „să fie.” Ci, în taina Sfintei Treimi au existat cuvintele: „să facem.” Când Dumnezeu L-a creat pe om, mai întâi El a format trupul din pământ. Ce fel de trup era acesta? Un trup viu, un animal cu formă umană, cu sufletul unui animal. Apoi Dumnezeu a suflat propriul Lui duh asupra lui şi dintr-un animal omul a devenit un înger în forma umană.

Compunerea umană dual – naturală şi duhovnicească – a predeterminat datoria vieţii umane: duhul trebuie să stăpânească natura.

Teofan notează similaritatea teoriei lui cu doctrina lui Leibniz a monadelor. Pentru el teoria romantică a explicat fenomenele hipnotismului şi străvederii, care l-au interesat destul de mult. „Căderea şi răscumpărarea sunt cu uşurinţă reconciliate.” Totuşi, Teofan a accentuat că el numai face o ghicire. Ştim mai puţine despre lumea materială decât despre cea duhovnicească şi „vom rămâne

la suprafaţă” căci nu avem nevoie să mergem mai departe. „Stăpânia elementelor care slujesc în lume se v-a extinde, totuşi aceasta nu însemnă încă cunoaştere, ci mai mult capacitatea de a face vizibil ceea ce este descoperit din propria iniţiativă. Anumite probe sunt veşnic ascunse de la noi. Totuşi, raţiunea capabilă de penetraţie duhovnicească ar putea cuprinde o „idee fixă ascunsă” din toate lucrurile ca şi o viaţă „creatoare de esenţă.” O astfel de cunoaştere este accesibilă omului prin har, căci acest domeniu se „potriveşte domeniului intelectului dumnezeiesc, unde stă comoara Dumnezeului Rege.” Nu putem nădăjdui să oprim acel domeniu al voinţei de sine.

Teofan nu a construit niciun sistem edificator, nici dogmatic şi nici moral. El nu a voit decât să prindă contururile vieţii creştine şi să arate calea vieţii duhovniceşti şi în aceasta stă semnificaţia lui istorică incomparabilă. El a continuat şi a completat încercările duhovniceşti ale stareţului Paisie traducând *Filocalia* rusă şi fiind capabil să construiască o viziune vie asupra lumii într-un duh şi stil patristic.

Din acest moment înainte schisma tragică din societatea rusă ecclesială, divergenţa dintre Ortodoxia „ascetică” şi cea „simplificată”, asceza duhovnicească şi moralismul, au devenit din ce în ce mai profunde. În acest sens, trebuie să îl menţionăm pe Părintele Ioan Serghiev (1829-1908), a cărui semnificaţie pentru teologia rusă nu a fost discernută în întregime. Părintele Ioan de Kroştandt a fost văzut habitual mai mult ca şi un pastor practic, filatropist şi om de rugăciune. Mai rar a fost citit remarcabilul lui jurnal *Viaţa în Hristos* ca şi o operă teologică. Bineînţeles, nu conţine niciun sistem teologic, ci o experienţă teologică şi o mărturisire a acestei experienţe. Este jurnalul unui contemplativ, nu a unui moralizator. Rugăciunea nu este lirică, nici măcar un fel de întristare a sufletului, ci mai mult întâlnirea sufletului cu Dumnezeu, vânturarea Duhului, o realitate duhovnicească.[412] Cu claritate şi autoritate, părintele Ioan

412 Opiniile părintelui Ioan despre rugăciunea lui Iisus şi a numelor

mărturiseşte spre taina Bisericii ca şi un trup singur şi cum prin ea trăieşte Sfânta Împărtăşanie. „Noi suntem un trup al uneia şi aceleaşi iubiri. „Toţi suntem un trup al iubirii…Toţi suntem o substanţă compactă. Noi toţii suntem una." Părintele Ioan ar putea fi comparat cu liderii „mişcării liturgice contemporane" din Occident.[413] Euharistia este afirmată din nou ca şi rodul existenţei creştine. Acceptarea tainică şi sacramentală a Bisericii, care în secolul al XIX-lea a devenit atât de slăbită, în special din cauza unor infirmităţi duhovniceşti, este revitalizată şi restaurată, din nou de o teologie teocentrică, din cauză că a depăşit ispita unui umanism teologic. „Totul este Dumnezeu nimic nu este al nostru." „Căile uitate ale cunoaşterii existenţiale ale lui Dumnezeu sunt descoperite de părintele Ioan şi „experienţa" lui duhovnicească a unui „psihologism" duhovnicesc este depăşită. Viaţa duhovnicească şi experienţa tainelor constituie singura cale de reabilitare a unui realism dogmatic. Aceasta ar putea însemna o întoarcere la calea Sfinţilor Părinţi.[414] Întoarcerea nu a fost numai o simpatie şi imitaţie istorică – a fost o renaştere şi o reînnoire în Duhul Sfinţilor Părinţi. „Biserica este şi rămâne un adevăr veşnic."

Totuşi, lupta cu un moralism inovator era încă iminentă.

IX

Lev Tolstoi – un sectar educat

Anii 1870 au reprezentat o deşteptare moralistă-

dumnezeieşti [nota autorului].

413 A se vedea E. B. Koetner, *Renaşterea liturgică din Biserica romano catolică* (Chicago, 1954); T. Klauser, *Liturghia occidentală şi istoria ei; unele reflecţii despre studii recente,* tradus de F. L. Cross (New York, 1952); L. Bouyer, *Evlavia liturgică* (Notre Dame, 1955); L.C. Sheppard, ed., *Mişcarea liturgică* (New York, 1964); T. Bogler, *Liturgische erneuerung in aller Welt* (Maria Laach, 1950).

414 A se remarca legăturile părintelui Ioan cu ermitajul lui F. Ioan şi ucenicii episcopului Ignaţiu. [Nota autorului].

religioasă de prim rang la toate nivelele societăţii. Mişcarea intitulată „ieşirea la popor" a fost una dintre culminaţii. Mai mult, din 1860, mişcarea sectară a crescut din ce în ce mai puternic între oameni. Mai întâi, a fost o „căutare de adevăr," o nelinişte cu privire la lipsa de adevăr în viaţa socială şi în cea personală, care a fost de mai multe ori combinată cu nelinişti apocaliptice, frică sau nădejde – frică în faţa lui Antihrist sau nădăjduirea celei de a Doua Veniri.[415] În al doilea rând, a existat o sete de „convertire" sau „deşteptare, " un punct de întoarcere decisiv în viaţă sau o încredere faţă de ceva mai bun. Acesta a fost un nou val de pietism, care acum izbugnea în noile straturi sociale. Stundismul s-a dezvoltat foarte mult în sudul Rusiei, sub influenţa directă a unor mişcări similare din coloniile germane, unde mai presus de orice, sectarii au fost cei care au fost colonişti (între ei aşa zişii „deşteptaţi" din Bavaria şi Würtemburg din anii 1820).[416] Este interesant faptul că *Istoria victorioasă* a lui Jung Stilling a circulat destul de mult între molocani.[417]

---

415 Nici una dintre sectele Peregrinatorilor [*Stranniki*] sau a Adventiştilor [nota autorului]. Peregrinatorii au fost o branşă a Vechiului crez întemeiat de un om pe nume Evfimie în secolul al XVIII-lea. Ei au simţit că vechii credincioşi sau „compacţii" [*soglasie*] au devenit cinstitori a unei gambe şi prizonieri a lui Antihrist. Luându-şi voturi ca să devină pelerini, ei au călători mai multe căi şi au evitat contactele cu oficialii de stat, pe care i-au privit ca şi Agenţi a lui Antihrist. A se vedea N. Ivanovski, *Vnutrenoe ustroistvo sekty strannikov illi begunov* (Sank Petersburg, 1901). Adventiştii, întemeiaţi de William Miller în Statele Unite la începutul secolului al XIX-lea, şi-au luat numele din crezul lor iminent în venirea lui Hristos. Mai întâi ei au fost de acord în general că venirea o să aibă loc în anul 1843, mai apoi de data de 22 octombrie 1844.

416 A se vedea G. Maron, *Individualismus und Gemeinschft bei Caspar von Schwenckfeld* (Stuttgart, 1961) şi G. H. Williams, *Reforma radicală* (Philadelphia, 1962).

417 Despre Jung Stilling, a se vedea capitolul VI, nota 90. *Istoria victorioasă a religiei creştine* (1799) a apărat subordonarea umanităţii la o formă superioară de religie. *Molocanii* sau „băutorii de lapte" au apărut mai întâi în regiunea Tambov la mijlocul secolului al XVIII-lea. O sectă mistică cu învăţături care se asemănau protestantismului evanghelic, care a prins priză în clasele de mijloc şi cele de jos şi cele

Această sensibilitate morală, această impresionabilitate mărită a conştiinţei, caracterizează toate sectele perioadei. A fost umbra unei sentimentalism, un nou paroxism a unui utopianism supra simplificat care prin nişte sentimente bune şi prin sfaturi a rezolvat simpla dimensionalitate a frânturilor tragice şi a contradicţiilor din viaţă. O mişcare similară este de observat în cercurile mai înalte. Mai presus de orice, a fost „schisma societăţii de sus" provocată în timpul anilor 1870 în predicile domnului G.V. Redstock.[418] Predicile lui erau tipice despre „convertirea" şi „renaşterea" sau „deşteptarea" inimii, „justificarea prin credinţă," stimularea unor sentimente creştine bune. Aparent Redstock şi-a oferit cele mai multe din simpatiile lui Fraţilor din Plymouth.[419] El l-a preţuit mult Guyon şi Jung Stilling şi a avut mai multe premoniţii apocaliptice. S-au făcut mai multe comentarii despre contele A.A. Tolstoi. El a scris cu multă simpatie despre el lui Lev Tolstoi ca fiind cel mai „gentil şi mai rafinat sectar."[420] Partea lui slabă a devenit imediat aparentă. „El nu ştia nimic despre natura umană şi nu a acordat nici cea mai mică atenţie, fiindcă în conformitate cu sistemul ei fiecare persoană poate într-un singur moment să îşi verse patimile şi înclinaţiile rele pur şi simplu dorind să se apropie de Domnul." „El a fost un necredincios deplin. Am

puţin educate ruseşti. Numele sectei derivă din faptul că refuzau să postească.

418 Domnul G. V. Redstock (1843-1913) a fost un predicator evanghelic din aristocraţia britanică. După ce a terminat la Oxford, Domnul Redstock a început să îşi predea propria interpretaţie la Evanghelii şi s-a dezvoltat faptelor filantropice în Europa. El şi-a predicat însufleţirea lui religioasă în Anglia, Franţa, Olanda şi Elveţia şi India dar în Rusia şi-a lăsat amprenta. El a călătorit în Rusia în 1874, 1875-1876,. Aristocraţia din Sank Petersburg a fost cât se poate de receptivă faţă de misiunea lui.

419 Fraţii din Plymouth (cunoscuţi ca şi darbiţi şi fraţi exlusivi) au apărut în Irlanda în jurul anilor 1828. Ei au fost stimulaţi de profeţiile lui Edward Irving.

420 Despre scrisoarea lui A. A. Tolstoi a se vedea 28 martie 1876 către Lev Tolstoi cu privire la Redstock, a se vedea *Tolstovski muzei* I, (1911), pp. 267-269. [Nota autorului, din bibliografie].

vorbit cu el în grădină, am vorbit singuri şi a plecat de acolo ca şi creştin." Acestea sunt ultimele cuvinte ale lui Redstock.

În 1876 ucenicii lui Redstock din Rusia şi-au stabilit Societatea pentru Promovarea educaţiei religioase şi a celei Morale. Principalii lor membrii au fost Vasile A. Paşkov, baronul Modest M. Korf, contele A. A. Bobrinskoi, prinţesa Dondukova Korsakova, Teodor G. Terner şi uneori Nicolae S. Leskov.[421] În stilul lui noul grup a aproximat primele societăţi biblice, dar s-a mai adăugat ceva din mişcarea „ieşirii al popor." Un element filantropic a fost exprimat vivid (vizitarea închisorilor şi citirea Sfintelor Scripturi deţinuţilor). Nu este accidental faptul că noi pamflete scrise original în rusă sau traduse în rusă au fost traduse în timpul lui Alexandru I şi care acum au fost retipărite pentru distribuţie. La început predicatorii nu s-au diferenţiat de Biserică. Dar exclusivitatea sectară a

421 Colonelul Vasile A. Pşkov a fost un filantropist bogat care în 1878 a devenit liderul mişcării Redstockiste care a devenit cunoscută ca şi paşkovism. Paşkov a organizat societatea pentru Încurajare Duhovnicească şi etică în 1876 şi Palatul de la Paşkov a fost situl a mai multor întâlniri revivaliste. Sub cenzura Bisericii, această mişcare a devenit cunoscută ca şi „schisma din aristocraţie." Paşkov a fost exilat în 1884. Baronul Modest Adreevici Korf (1800-1876) a fost membru al nobilităţii din Courland. Korf a devenit o importantă figură politică. Ofiţerii lui au inclus controlul afacerilor în Comitetul Miniştrilor în 1831, membru al Consiliului de Stat în 1843, Şef de Comitet central din 1855 până în 1856, capul Bibliotecii Imperiale din 1849 până în 1864. El a scris *Ascensiunea la tron a lui Nicolae I* (1848) şi *Viaţa contelui Speraski* (1861). În 1884 Korf a fost exilat din cauza activităţilor lui Pakoviste. Contele A. P. Bobrinskoi (mort în 1894) a fost colonelul corpului de nobili şi Ministrul Transporturilor. El şi-a dedicat toate energiile şi bogăţia în ultimii douăzeci de ani din viaţa lui mişcării evanghelice. Statutul şi pământurile lui agriculturale i-au lăsat o impresie bună asupra lui Tolstoi. Bobrinskoi s-a retras din postul lui de Ministru al Transporturilor în 1882 când Podendenoştev era presat să plece în exil în Paşkov şi cu el. Nicolae Semenovici Leskov (1831-1895) s-a mutat în Sank Petersburg în 1861 şi aici şi-a început prolifica sa carieră literară. În 1876-1977 Leskov a scris *Schisma din înalta societate: domnul Redstock şi ucenicii lui,* în care a exprimat lauda şi scepticismul lui faţă de Redstockism.

început repede să crească şi contactele cu alte secte (luptătorii cu duhurile, baptişti). Apoi autorităţile au intrat în joc şi rugăciunile întâlnirilor „paşkovite” au fost suprimate, avându-i pe primii lideri forţaţi să plece din Rusia în 1884.

In astfel de circumstanţe istorice criza religioasă şi „convertirea” lui Lev Tolstoi (1828-1910) la finele lui 1870 a încetat să mai apară ca şi un episod individual şi izolat şi influenţa lui psihologică devine înţeles. În *Mărturisirea* sa Tolstoi îşi reaminteşte de viaţa lui în termenii tipici ai unei scheme de „convertire”, deşi convertirea lui nu a fost una instantanee.[422] El a fost un depravat şi un sălbatic, dar iată că şi-a recăpătat privirea şi şi-a văzut greşelile şi a înţeles. Eseul este un comentariu, nu o poveste. Toată viaţa lui este prezentată în termenii unei revoluţii istorice. Din „păgân” el a devenit un „creştin”; din artist a devenit un predicator şi un moralist. Această schemă convenţională este cât se poate de nesigură. *Mărturisirea* este mai presus de orice o muncă artistică, nu o admitere naivă şi a fost scrisă într-un stil propriu lui Tolstoi, începând cu jurnalele lui tinereşti, cu „jurnalele sale franklin,” „jurnalul slăbiciunilor.”[423] Bineînţeles că el a experimentat un şoc puternic la finele anilor 1870 – „criza sa religioasă.” Nu a fost prima criză din viaţa lui Tolstoi şi furtunosul lui şoc duhovnicesc nu a marcat nicio schimbare în viziunea sa despre lume. A fost o ridicare dintr-o sferă psihologică închisă. Experienţa a fost usturătoare, dar nu i-a clătinat sfera.

În criza lui Tolstoi au fost combinate două elemente. Mai întâi a existat o criză perplexă.

Au început să apară momente de îndoială, momente în care viaţa părea că se opreşte, ca şi cum nu mai ştiam cum mai puteam merge înainte trăind sau ce aveam de

422 Celebrele *Confesiuni* ale lui Tolstoi [*Ispoved*] au fost scrise în 1879 şi 1880, dar ele au fost interzise în Rusia şi au putut fi publicate numai în Geneva în 1884.

423 Se face referire la notele lui Benjamin Franklin „Reguli de conducere,” în care el s-a privit pe sine ca fiind ascendent pe scara virtuţilor.

făcut şi am devenit pierdut şi am căzut în disperare. Aceste momente de perplexitate au început să apară din ce în ce mai mult, întotdeauna în aceiaşi formă. În momente când viaţa începea să se oprească s-au ridicat acelaşi probleme: de ce? cum? când?

A fost un atac de reflexie acut, o interogaţie de sine uimitoare despre sensul vieţii, despre sensul acţiunilor individuale. Răspunsul a fost acelaşi. „Adevărul este că viaţa este lipsită de sens." Al doilea element a fost mult mai profund. A fost o barieră peste moarte – o atracţie, o remorcă, o putere fatală şi captivă.

Nu am voit necesar să mă sinucid. Puterea care mă scotea din viaţă era mai mare, mai completă şi ceva mai mult decât o dorinţă. A fost o putere similară cu o aspiraţie generală pentru viaţă, doar că una dintr-o direcţie opusă. Cu toată tăria mea m-am luptat împotriva vieţii. Nu ştiam ce voiam. Îmi era teamă de viaţă, am luptat împotriva ei, dar în acelaşi timp am voit ceva de la ea şi fiindu-mi frică de moarte, am folosit toate trucurile cu scopul de a nu mă lăsa lipsit de viaţă.

Ceea ce este caracteristic aici este instabilitatea dual şi mentală a fricii a disperării metafizice. „Nu pot vedea nopţile care mă duc spre moarte. Văd numai moartea, căci este adevărată. Tot restul sunt doar minciuni. Singurul adevăr este moartea. Aceasta a fost o frică împotriva anihilării şi a dispariţiei. „Există vre-un sens în viaţa mea care nu v-a fi distrus de moartea mea care se apropie şi de distrugere?" Aceasta a făcut moartea insuportabilă. Pentru ce? „Moartea v-a venii şi v-a distruge totul." Aceasta este oroarea „nefiinţei," frica de a fi abandonat şi uitat de lume. „Este sentimentul fricii de a rămâne un orfan, a fi lăsat la o parte într-o lume deplin înstrăinată – o nădejde de un anumit fel."

Această criză a fost rezolvată când un nou sentiment al vieţii a fost născut, când a reapărut convingerea că omul nu este singur pe lume. „Ciudat, forţa vieţii s-a întors la mine şi nu era una nouă, ci una veche, aceiaşi care m-a captivat în primele zile ale viţii." Această ultimă admitere

este deosebit de importantă. Tolstoi mărturiseşte că nimic nu a nou nu a fost născut, că el a rămas neschimbat. Nu a rămas nimic născut, că el a rămas neschimbat. Nu a existat nicio întâlnire, nicio experienţă mistică, revelaţie, ruptură. A devenit clar că al cunoaşte pe Dumnezeu şi a trăi a devenit unul şi acelaşi lucru. Dumnezeu este viaţă. Viaţa care îl caută pe Dumnezeu şi fără de Dumnezeu nu v-a exista viaţă. Aceasta este limita celei mai „crunte imanenţe", fără nicio nădejde, o ruptură; totul este incomplet.

Experienţa lui Tolstoi conţine o contradicţie decisivă. Fără îndoială el a avut temperamentul unui predicator sau moralist, dar îi lipsea experienţa religioasă. Tolstoi era deplin areligios – a fost în întregime nedăruit. Dimitri Ovsianiko-Kliukovski, în zilele sale, a făcut remarcat acest punct de vedere.[424] În doctrina lui Tolstoi el a văzut numai un surogat pentru religie, potrivit numai „unor sectari educaţi."

Ovsianiko Kulikovski şi-a bazat judecata pe un umanism religios, dar observaţia lui este acurată. „Doctrina sa este uscată, raţională, raţionalistă. Nu este o religie a Duhului, ci a silogismelor. Tolstoi a crezut într-o schemă a unui pozitivism moral care pare cumva stoic. El l-a valorizat genuin pe Epictet şi pe Seneca. „Acesta este alfabetul adevărului creştin." Când după ce a urmat o criză, Tolstoi a continuat să caute credinţa, în realitate el nu a crezut atât de mult în crezurile altora, începând cu presupoziţiile lui lungi şi neschimbătoare.

În niciun caz Tostoi nu şi-a tras viziunea sa creştină din evanghelii. El a alăturat Evangheliile la viziunea sa şi pentru aceasta este uşor să le găsim sau să le adaptăm. Pentru ei Evangheliile sunt o carte compusă cu multe secole în urmă de „oameni proşti educaţi şi superstiţioşi" şi ar fi imposibil să le acceptăm în întregime. El nu a avut deloc criticismul ştiinţific în minte, ci pur şi simplu o alegere şi o selecţie personală. Într-unul din eseurile lui el

424 A se vedea D. Ovsianiko Kliuchevski, *Istoria inteligenţei ruseşti* (Moscova, 1907).

oferă o metodă destul de caracteritică. Cu un stilou în mână, fie ca toţi să citească Evangheliile şi să sublinieze ceea ce poate fi înţeles , esenţialul din ele. Deşi tăria unităţii raţiunii paginilor ei din fiecare secţie trebuie să coincidă în întregime. „Mai întâi de orice trebuie să credem în raţiune şi apoi să alegem, din toate scripturile – iudaice, creştine, musulmane, budiste, chinezeşti şi cele moderne şi seculare – tot ceea *ce este de acord cu raţiunea*, renunţând la tot ceea ce nu este de acord cu ea. Naivitatea exprimată aici după simţul comun este surprinzătoare. „În toate poate fi greşală cu excepţia raţiunii. Oamenii pot fi separaţi numai când cred în diferite tradiţii umane în loc de raţiune, care venind de la Dumnezeu este una şi aceiaşi pentru toţi."

Fără îndoială Tolstoi a căutat viaţa duhovnicească, dar raţionalismul lui nereţinut a disfigurat ceea ce a fost asumat. El a fost capabil să citească „cartea frumoasă" a lui Nicodim de la Muntele Athos intitulată *Războiul nevăzut,* pe care a măsurat-o după standardele obligatorii ale „înţelegerii" şi a decis că este necesar să eliminăm ceea ce era superfluu şi neadevărat. Tolstoi a citi vieţile sfinţilor şi lucrările părinţilor şi asceţilor. Dar din nou el a ales şi a selectat, omiţând dogme şi miracole. Sistemul lui este unul al unui creştinism prelucrat. În jurnalul lui există un pasaj specific din 1862: „cred într-un singur Dumnezeu singular, care nu poate fi cuprins şi bun, cred în nemurirea sufletului şi în răsplătirile veşnice pentru faptele noastre. Nu înţeleg taina Treimii şi naşterea Fiului lui Dumnezeu, dar respect şi nu respins credinţa părinţilor noştii." Tolstoi a stricat „credinţa părinţilor" tocmai fiindcă naşterea este „neînţelegere" care a fost linia lui de gândire cea mai repetată.

Planului lui religios primar, destul de ciudat, a câştigat o definiţie mult mai înainte de „criză." În jurnal există o intrare importantă sub data de 5 martie 1855:

conversaţia despre Dumnezeu şi despre credinţă m-au condus la o idee mare, colosală, pentru realizarea căreia mă simt capabil să îmi dedic toată viaţa. Această

idee – întemeierea unei noi religii – se potriveşte cu dezvoltarea lumii, o religie a lui Hristos, dar una curăţită de taină, o religie practică, una care nu permite un extaz veşnic ci conferă extaz pe pământ. Înţeleg că aducerea acestei idei pe pământ la împlinire poate fi împlinită numai de anumite generaţii conştient prin lucrarea spre acest ţel. Generaţia noastră v-a dobândii ideea viitorului şi în aceiaşi zi fie fanatismul sau raţiunea o vor aduce la împlinire. A acţiona conştient pentru unirea oamenilor în religie ar însemna întemeierea unei idei care mă captivează.

Rămâne neclar ce similaritate există cu utopianismul socialist francez, pe care Tolstoi cu greu l-a studiat. O remarcă în jurnalul din 1860 (cu ocazia morţii fratelui său) este încă aşteptată: „mi s-a întâmplat să scriu o idee a unei evanghelii materialiste, viaţa unui Hristos materialist. În orice caz, tema religioasă l-a atras pe Tolstoi cu mult înainte de convertirea lui „finală." Viaţa lui duhovnicească s-a dezvoltat în întregime în cadrul unor sfere închise scoase afară prin „revoluţii" sau „întreruperi ale vieţii."

Tolstoi a fost un scriitor foarte personal, „egocentric." Aparent el a început literatura dintr-un jurnal şi primele lui eforturi literare „jurnalul unui tânăr" sunt o facere literară. „Tolstoi a făcut trecerea la literatură printr-un jurnal şi vice versa." Prin urmare, jurnalul nu trebuie văzut ca şi carte de note obişnuite de intrări, ci ca şi o colecţie de exerciţii literare şi materiale crude." (Eikhenbaum).[425] Aceasta a fost o sursă importantă de al înţelege pe Tolstoi.

În jurnale el a scris ca şi un tânăr care detectă nu numai influenţa, ci chiar duhul secolului al XVIII-lea, duhul iluminismului şi sentimentalismului. A fost ca şi cum nişte contemporani cu Zhukovski sau Karamazin le-au scris.

425 Între noile lucrări ale lui Tolstoi, cea mai importantă este cartea lui B. M. Eikhenbaum, *Lev Tolstoi,* 2 volume (1928.-1931), deşi acoperă numai anii 1850 şi 1860. A se mai vedea *Molodoi Tolstoi* (1922). [Nota autorului]. A traducere a lui *Molodoie Tolstoi* (1922) a fost efectuată de Gary Kern şi publicată în Ann Arbor, Michigan în 1972: *Tânărul Tolstoi*.

Într-un fel ciudat, Tolstoi a stat duhovniceşte în spatele secolului al XVIII-lea şi se pare că a stat afară din istorie şi viaţa contemporană. Conştient el a lăsat la o parte prezentul pentru a inventa trecutul. În acest sens munca sa creativă este un fel de sonată gen Robinson Crusoe. Pavel Annekov l-a categorisit pe Tolstoi ca un om cu o gândire sectară.[426] „El a încercat să categorisească în sine toate fenomenele vieţii şi toate probleme conştiinţei fără să ştie sau să vrea să ştie orice explicaţii filosofice, fără să admită tradiţii, istorice şi teoretice, pe baza faptului că au fost deliberat inventate de om cu scopul de a decide pentru sine şi pentru restul." Pe Tolstoi în caracterizează o lipsă de sensibilitate, fără să admită tradiţii orice fel de tradiţie, istorică şi teoretică, pe baza faptului că au fost deliberat inventate de om cu scopul de a decide pentru ei şi pentru restul." Pe Tolstoi îl caracterizează o lipsă de seriozitate şi el se apropie de o negaţie a culturii ca şi o formare şi secvenţă istorică, ca şi ceva făcut coerent de o experienţă secvenţială. Pentru el secvenţialitatea este era enigmatică. După cum a remarcat un investigator. Sensul deplin al istoriei stă în poziţia şi sistemul lui de a depăşii istoria. Tolstoi s-a luptat cu istoria, cu înseşi faptul procesului istoric." El nu a avut nicio dorinţă de a fi de acord cu el sau să îi permită posibilitate." El a protestat împotriva existenţei istoriei. În acest sens el era un nihilist, dar o formă de „nihilism" special, un nihilism al simţului comun: al bunului simţ faţă de „istorie" (Eikhenbaum).

Simpatiile lui Tolstoi stau în întregime în secolul al XVIII-lea, mai presus de toate Rousseau, Sterne, Bernadin de Saint Pierre şi chair *Vicarul de Wakefield*.[427] Este

426 Pavel V. Annekov (1813-1887) a fost autorul unor pomeniri valoroase din anii 1830 şi 1840. A se vedea o *Decadă extraordinară,* editată de Arthur P. Mandel şi tradusă de Irwin R. Tiunik (Ann Arbor, Michigan, Tipografia Universităţii din Michigan, 1968).

427 Stendhal (Henri Beyle, 1783-1842) a fost primul autor francez al unei nuvele psihologice. Descrierea lui a Bătăliei de la Waterloo din *La charteruse de parme* (1839) i-a oferit lui Tolstoi o înţelegere mai bună a ceea ce însemnă războiul. Xavier de Maistre (1763-1852) a fost un nuvelist francez şi frate în celebra reacţionară franceză a lui Joseph de

interesant că Tolstoi a sugerat mai apoi unui „intermediar” către *Vicarul de Wakefeld* ca lucrarea să fie republicată pentru popor. După aceşti scriitori au urmat Stendhal, Xavier de Maistre, Rudolf Topeffer (care a scris în stilul lui Sterne) şi în cele din urmă Proudhon. Tolstoi a spus despre Rousseau: „Rousseau a fost profesorul meu de la vârsta de cincisprece ani.” Ca şi tânăr el a scris un medalion cu un portret al lui Rousseau pe pieptul pe care purta o cruce. Tolstoi a fost numit un „Emil realizat.”[428] În zilele sale el a scris exerciţii literare şi duhovniceşti despre sentimentalism, imitaţii a lui Sterne şi scrisori în stilul Mille Genlis. Între scriitori ruşi a fost atras de Karamzin, urmate de Novikov Şi Radişchev. Prin anii 1850 l-a citi pe Karamazin, la fel ca şi nişte jurnale moralizatoare din secolele anterioare cum ar fi *Lumina de dimineaţă* [*Utrenii svet*]. Cea mai caracteristică este remarca din jurnalul său din 1853 „că ar fi ceva negativ să includem o morală rea în orice muncă, după cum se face în fabule.” Jurnalele tânărului Tolstoi au oferit o expresie vie nevoilor şi înclinaţiilor lui faţă de rânduielile morale – o formă specială de cazuistică morală. O analiză grijulie şi o nemulţumire faţă de sine şi stabilirea de planuri şi orare. Stilizarea acestor lipse de adecvare au găsit mai apoi confesiunile prezente.

S-ar putea spune că *Mărturisirea* a fost scrisă în tonul moralist al secolului al XVIII-lea şi a fost dezvoltată în întregime în categoriile sentimentalismului. În munca creativă a lui Tolstoi sentimentalismul a erupt din nou faţă

Maistre. Rodolphe Toepffer (1799-1830) a fost un pictor şi autor francez. Proudhon (capitolul VI, nota 199) s-a întâlnit cu Tolstoi la Bruxel în 1861, anul în care a apărut *Război şi pace.* Isaia Berlin argumentează împotriva a tot ceea ce este specific prudonistic din *Război şi pace.* A se vedea *Vulpea şi ariciul* (New York, 1971), pp. 59-60 pp.

428 Apropierea lui Tolstoi de Rousseau a fost remarcată în acele vremuri de Apolon Grigorev în articolul „Otzhivaiuşchiia v literature iavleniia,” *Epokha* (iulie, 1864), p. 7: „nu ne-ar fi surprins dacă Lev Tolstoi a adus în lume ceva din felul lui *Emile* a lui Rousseau sau chiar şi lucrarea lui *Contractul social*.” [Nota autorului; din bibliografie].

de poliţele istorice de sus ale culturii ruseşti. Totuşi sentimentalismul este un pietism secularizat, o variaţie pe acelaşi tip psihologic. Influenţa moralo religioasă şi popularitatea lui mărturisesc o mare paletă a acestei ispite pietiste care a ţinut sufletul rusesc, o putere care nu a fost epuizată şi depăşită până astăzi. Nu este accidental că Tolstoi a studiat era alexandrină – în mai multe feluri s-a simţit una cu ea. Dacă el ar fi stilizat piatra din *Război şi pace* la fel ca şi contemporanii lui, atunci el nu ar mai fi avut nicio altă dorinţă de a se portretiza pe sine în acea epocă contemporană ca şi moralistul şi pietistul care a fost depăşit de zile? Este cât se poate de interesant că Tolstoi iubea să citească pe Fénelon şi în acele vremuri l-a citi pe Angelus Silesius.[429] Afinitatea lui Tolstoi cu Kant există în limitele aceluiaşi secol al XVIII-lea. Afinitatea lui stă în faptul că Kant a stat dincolo de limitele epocii sale. Influenţa lui este mai puţin un subiect decât identitatea imediată a planurilor lui: „o religie aflată în limitele raţiunii" (*„innerhalb des bloszen vernunft"*), cu cea mai adâncă „reglemenaatre" a dreptului canonic, care trece dincolo de limitele „miraculosului" şi a „tainicului." În Tolstoi binele dispare în spatele categoriei dreptului. „Nu fă binele ci fă dreptatea. Numai ea este mulţumitoare, numai ea este necesară, importantă şi bucuroasă." Pentru Tolstoi, Dumnezeu nu este atât de mult ca şi Tatăl şi Stăpânul şi omul este muncitorul lui. Acesta a fost un pas înapoi, o întoarcere de la filiaţie la sclavie.

Puterea lui Tolstoi stă în faptul că el acuză franc, în neliniştea lui morală. O chemare la pocăinţă, o toxină a conştiinţei se putea auzii în el. Totuşi limitaţile şi slăbiciunile lui, puteau fi auzite în el destul de puternic. Tolstoi nu putea explica originea necurăţiei şi a falsităţii vieţii; el nu a observat deschis necurăţia răului empiric. Plin de naivitate el a redus totul la neînţelegere şi

429 Angelus Silesius (1624-1677) a fost un pseudonim pentru Johann Scheffler, poetul polonez romano catolic. Cântecele lui religioase ale unicităţii sufletului cu Dumnezeu sunt cântate de romano catolici şi protestanţi.

iraţionalitate şi a explicat totul prins „stupiditate,” „decepţie,” „minciuni conştiente” sau „intenţii greşite.” Acestea sunt nişte caracteristici deplinele Iluminismului. Tolstoi cunoştea josnicia omului şi vorbeşte despre ea cu adeversiune şi dispreţ (a se vedea *Sonata Kreutzer,* 1890). Totuşi el nu a avut un simţ al păcatului. Ruşinea nu este încă pocăinţă. Există o discrepanţă pătrunzătoare polemica maximalistă socio-etică agresiv de maximalistă şi negaţie şi sărăria extremă a învăţăturilor lui cu conţinut moral. Pentru el toată moralitatea duce la sensul comun al prudenţei lumeşti şi la bunul simţ. „Hristos ne învaţă cum să trăim fericiţi. Toate Evangheliile arată în această direcţie! Acest punct de lipsă de sensibilitate devine dureros şi „bunul simţ” este lipsit de minte. Principala lui contradicţie stă în faptul că pentru el falsitatea vieţii, strict vorbind, poate fi depăşită numai prin renunţarea lui istorie, prin scăparea din cultură şi prin simplificare, prin îndepărtarea întrebărilor şi prin renunţarea la datorii. În nihilismul istoric al lui Tolstoi moralismul devine întors cu susul în jos. La rădăcinile lui psihologice a apostaziei lui religioase, el se depărtează de Biserică.

Tolstoi a părăsit istoria de mai multe ori. Prima dată la finele anilor 1850, când s-a dedicat către Isania Poliana şi s-a dedicat experimentelor pedagogice. Aceasta a fost o scăpare din cultură. În acele vremuri cel mai puţin s-a gândit să influenţele oamenii. Din contră, trebuie să învăţăm voia oamenilor şi să o împlinim. În „opoziţie cu oamenii de felul nostru” el a putut vedea numai un verdict al acestei culturi nefolositoare. În cele din urmă, *muzica* nu are nevoie de tehnologie, o literatură abstractă sau tiparniţe. Populismul lui Tolstoi [*nartodnichestvo*] a dobândit o literatură de gen pogrom. Mai târziu a devenit convins că filosofia şi ştiinţa erau nefolositoare, cuvinte goale, din care a încercat să scape prin faptele vieţii unor oameni simplii. În eseul „Cine pe cine trebuie să înveţe: ţăranii pe copii sau copii pe ţărani”? (1862), Tolstoi în mesajele lui esenţiale şi prefigurat deja viitorul lui pamflet

despre artă.[430] *Război şi pace* conţine aceiaşi concepţie. Ovisianiko-Kulikovski a catagolisit cât se poate de apt acest gen ca şi „un epos nihilist.” Pentru Tolstoi, marea istorie este numai un joc, care nu are eroi şi actori, numai o soartă invizibilă şi o succesiune de evenimente impersonale. Totul doarme. Totul se frânge şi se rupe într-o serie scene şi situaţii. Este mai mult o mască a vieţii. În istorie nu se împlineşte nimic. Trebuie să ne ascundem de ea.

Criza religioasă a lui Tolstoi sa marcat stadiul final în lupta sa nihilistă. El a respins Biserica, căci el a respins omul. El a voit să rămână singur într-un sens obişnuit. Mândria şi distrugerea de sine au trecut printr-o fuziune ciudată în acest nihilism al unei cauze ciudate. Chiar şi un astfel de observator cum ar Maxim Gorski a fost capabil să discernă şi să distingă „disperarea neprevăzută şi dezolarea” a acestui „nihilism înşelător.”[431]Ucenicii lui Tolstoi au arătat acelaşi nevoie de a părăsii istoria şi a aşeza o utopie evlavioasă d fiecare parte a istoriei. Astfel a fost obiectul „coloniilor” istorice.[432] A fost un atac la un ascetism special, o ieşire dintr-o lume păcătoasă, dar şi o aspiraţie de a crea o nouă lume. Un gust ascuţit de apocalitism din mişcare este evident. Mişcarea a eşuat; „schiturile ei culturale,” murind din cauza unor slăbiciuni lăuntrice, au fost golite imediat. Nu este niciun accident că

430Diferitele curente antecedente în nihilismul rus sunt trasate în lucrarea lui Daniel R. Bower, *Antrenamentul nihiliştilor. Educaţie şi radicalism în Rusia ţaristă* (Ithaca: Universitatea din Cornell, 1975).

431 A se vedea nota 182 din această secţiune. Ieremia Bentham (1748-1832) a fost un utilitarian englez şi un lider al radicalilor filosofic. James Mill (1773-1836), un filosof scoţian, istoric şi economist, şi-a crescut fiul său, John Stewart Mill (1806-1873), în duhul benthamit al radicalismului filosofic. John Mill, filosofi de bază din secolul al XIX-lea, este considerat ca şi cel mai efectiv vorbitor al punctelor de vedere a viziunii asupra omului şi a societăţii.

432 Afanasie A. Fet (1820-1892) a fost un poet rus din secolul al XIX-lea. Teodor Tiutchev (1803-1873) a fost un poet liric al iubirii şi al naturii. Dintre cele 300 d poeme ale sale, probabil *Siletium* (1833) este cel mai bun dintre cititori.

pentru mulţi, în termenii soartei lor personale, „tolstoianismul” s-a dovedit a fi o cale de întoarcere la Biserică (ar fi destul să îl menţionăm pe Mihail A. Novoselov şi mai apoi pe prinţul Dimitrie A. Chirilov).[433] Frăţieatea muncitoare din ortodoxă a înălţării Sfintei cruci, întemeiată de Nicolae N. Nepuliev pe moşiile din Chernigov ar mai trebui menţionată aici.[434]

Ca şi un curent şi simptom al influenţei lui Tolstoi este caracteristică influenţa lui Tolstoi. „Acest sistem de regrupare a evangheliilor are puţină înţelepciune – la fel ca şi multe alte greşeli. Aceste greşeli continuă a fie o aluzie şi infecte atâta vreme cât adevărul, nu atât de mult ortodoxia, există numai în cărţi şi predici sau este realizată numai în ape rustice şi în ermitaje la Valaam şi muntele Athos.[435]

X

Interdicţia problematizării

Suciturile politice de la finele anilor 1880 au fost

433 Valentin Alexandrovici Serov (1865-1911) a fost un artist remarcabil şi un pictor de portrete. Este cunoscut pentru portretele familiei imperiale ale ţarului Alexandru III. Petru Ilici Chaikovski (1840-1893), celebru compozitor de simfonii (şase la număr) şi balete este binecunoscut pentru *Lacul lebedelor* (1876) şi *Spărgătorul de nuci* (1892). Alexander P. Borodin (1833-1887) a fost un compozito şi om de ştiinţă şi unul dintre cei mai celebrii cinci compozitori dimpreună cu Musorski, Cui, Rimski Korsakov (1844-1908), a cărui infuenţă asupra instrumentelor şi programului muzical a fost mare în Rusia şi peste graniţe.

434 Despre Soloviov a se vedea mai jos, acest capitol secţiunea 11, despre Leontiev a se vedea mia jos acest capitol secţiunea zece; despre Apolon Grigorev, a se vedea mai jos acest capitol, nota 2; despre Feodorv, a se vedea mai jos acest capitol secţiunea 12.

435 Raznochistny au fost fii de clerici, oficiali minori sau quasi-profesionali care au avut roluri decisive în inteligenţă. A se vedea C. Becker, *„Raznochistny:* Dezvoltare în concept şi cuvinte,” *Revizuirea slavă şi cea este est europeană şi acea americano slavă,* 18 (1959), pp. 63-74.

imediat exprimate şi în domeniul afacerilor bisericeşti. Principalul ideolog şi inspirator al noii „retrageri în trecut," noul reacţionar în probleme de politică, „principalul retrograd" a fost Constatin Pobedonostev (1827-1907), care a fost numit supra-procurator al Sfântului Sinod imediat după asasinatul lui Alexandru II.[436] Numele lui este un simbol al epocii. În facerea lui duhovnicească există ceva impenetrabil şi enigmatic – „o umbră a unor aripi uriaşe," după cum a spus Blok destul de apt despre el.[437] Podedonostev a fost foarte circumspect în cuvintele şi faptele sale şi vocea lui reală a fost destul de greu să discernă „cuvântările lui de pergament." El vorbea ca şi cum nu era nimeni de faţă, ascunzându-se în armonia şi frumuseţea prozaică a unor cuvinte măsurate cu o mare precizie. El şi-a făcut un obicei din a publica cărţi şi pamflete anonime, ca şi cum le-ar fi publicat şi şi-a elaborat opiniile şi ideile altora. Pseudonimele lui pe care şi le-a luat convenţional sunt cât se poate de caracteristice, căci el era duşmanul creativităţii individuale.

Prin temperament Pobedonostev era un populist [*narodnik*] sau *pochevnnik*, care a fost adus în contact cu Dostoevski.[438] Mi-am rezervat o oră pentru el sâmbăta noaptea după priveghere; el venea adesea şi mă vizita şi ne plimbam lung până după miezul nopţii." Inspiraţia lui Dostoevski era străină duhovniceşte de Pobedonostev. Chipul unui profet a fost imediat eclipsat de pomenirea lui îngheţată. Pobedonostev a fost un populist nu în stilul romantic sau slavofil, ci mai mult în cel al lui Edmund

436 George Henry Lewes (1817-1878), soţul nuvelistului George Eliot, a fost un jurnalist englez, om de ştiinţă şi filosof. Lucrarea sa *Istoria biografică a filosofiei,* 4 volume, (Londra, 1845-1846) a voit să înlocuiască metafizica cu „pozitivismul ştiinţific."

437 Nicolae Mihailovski (1842-1904) a fost unul dintre liderii mişcării populiste din anii 1870. Pentru un studiu recent despre el a se vedea James Billington, *Mihailovski şi populismul rus* (Oxford, 1958).

438 Termenul de „jurnale groase" se referă la „Etika nigilizma" Simon Frank L. Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova cu mult înainte de a fi exilat se guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a stabilit în Londra.

Burke fiind lipsit de orice perspectivă metafizică.[439] Criticismul lui al civilizaţiei vestice conţine multe lucruri care evocă nişte apostrofuri contrarevoluţionare ale lui Burke. El credea în stabilitatea vieţii patriarhale şi în înţelepciunea nativă a elementului popular. Iniţiativa populară era de necrezut. Credinţa în cei simpli, în puterea simplităţii şi a primitivităţii, el nu a avut nicio dorinţă de a corupe întregul inocent al sentimentelor prin stabilirea unui element otrăvitor, raţionalist al civilizaţiei occidentale. „Oamenii simţeau cu sufletul." Sentimentele îşi găsesc întruparea în tradiţii şi ritualuri şi Pobedonostev nu a voit ca aceste sentimente să vină în contact direct cu îndoiala experienţelor gândirii. Gândirea după cum o prezintă el, distruge şi pune la îndoială – nu creează nimic. Este mai bine să fim tăcuţi şi chiar să păstrăm superstiţii, care pentru ei ar însemna energia primitivă a vieţii. Cu o satisfacţie deplină, Pobedonstev s-a bucurat că un „altar ridicat Dumnezeului necunoscut s-a ridicat fără ştiinţă în aceste minţii lipsite de educaţie." Lui îi plăcea să se dizolve în masa poporului, „să mă pierd în masa de oameni care se rugau." El nu a fost deloc perturbat de faptul că mulţi dintre masa care se ruga nu a urmat conştient cuvintele slujbelor. „Cu siguranţă poporul nu trebuie să înţeleagă nimici din cuvintele slujbelor bisericeşti, nici chiar Rugăciunea Domnească – care este de mai multe ori recitată cu omisiuni sau adăugări ca să înlocuiască rugăciunea de sens." Adevărul este că el nu a dobândit acestea prin raţiune, ci prin credinţa care „transcede toate formulele teoretice şi deducţiile raţionale." „Cele mai valoroase idei," a insistat Pobedonostev, „sunt cuprinse în adâncurile voinţei, în crepuscul."

Există ceva pozitivism în felul lui ireconcliabil prin care Podedonostev a distrus orice formă de raţionament; el

439 Se face referinţă la lucrarea lui Simon L. Frank "Etika nigiliszma" în *Vekhi* (1909) şi retipărită în *Filosofia i zhizn* (1910). Simon Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova cu mult înainte de a fi exilat de Guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a aşezat în Londra.

a opus „factori” faţă de concluziile minţii. Nu fără ironie el a evitat generalizarea şi frica de idei abstracte. Gândirea ucide şi îngheaţă viaţa. Cartea lui *Curs de drept civil* [1868-1880], care este cât se poate de bine numit în cele zece volume „curs de supraveghere,” nu conţine de fapt nicio „secţiune generală.” Pobedonostev a reformulat şi „din frică de introducerea gândirii în construcţia instituţiilor.” În aceasta stă principala ambiguitate a viziunilor lui. Toată apărarea lui a sentimentelor imediate a fost construită din punct de vedere opuse. Nu putem spune că a fost un om ingenios sau naiv; cel mai puţin se poate spune că a fost condus de instinct. El a fost o abstracţie deplină, un om cu o minte critică şi arogantă – „nihilist prin natură,” după cum este descrierea lui Serghei Witte.[440] Pobedonostev a fost un sceptic deziluzionat. În sine a simţit o răceală totală a gândirii abstracte şi în simplitatea poporului el a căutat pentru ea un antidot. El a căutat să găsească un refugiu în obiceiuri, întorcându-se la „sol” cu scopul de a depăşii propria sa lipsă de viaţă tradiţională.

Când vorbea de credinţă el se referea la credinţa poporului, nu la cea a Bisericii – „credinţa simplă,” un simţ al instinctului, „credinţa calomniatorului,” nu dogmele sau doctrinele credinţei. În viziunea sa, Biserica era un fel de „organism viu care se întindea în toate naţiunile.” El nu a văzut nicio tradiţie în cele prin care trăia Biserica Ortodoxă, prin calitatea orbitantă a unor sârguinţe ascetice, dar numai în obiceiuri şi în formele obişnuite. Pobedonostev a fost convins că credinţa nu este puternică şi nici făcută puternic din cauza gândirii raţionale şi mai mult că credinţa nu se poate sustrage ispitirilor gândirii şi contemplaţiei. El a păstrat o comoară din ceea ce a preţuit

440 *Contemporanul* [*Sovremmenik*] a devenit sub ediţia generală a lui N.A. Nekrason, principalul forum de scrisori a mişcării ieşirii la popor din anii 1860. Despre P.D. Iurkevici (1827-1874) a se vedea mai sus, nota 41. Petru Lavrov (1823-1900), un membru al dinastiei a fost unul dintre cei mai mari reprezentanţi ai populismului revoluţionar. Despre el s-a făcut un studiu recent de Filip Pomper, *Lavrov şi mişcarea revoluţionară* (Chicago, 1972).

mai mult şi şi-a înrădăcinat credinţa mai mult decât adevărul valorizat. „O veche instituţie este de folos şi prin urmare de neînlocuit fiindcă nu a fost inventată, ci a fost creată de viaţă.” Această autoritate organică evident nu poate fi posibil de nimic altceva, „căci rădăcinile ei sunt în acea parte a fiinţei unde legăturile morale sunt menţinute cu tărie şi profunzime, partea inconştientă a fiinţei.” Aceasta ar trebui să fie comparată cu teoria lui Burke a „prescrierii” – „prejudiciu şi prescriere.”[441] Urmând felului său de gândire, mitul devine mai de înţeles decât înţelegerea clară, în timp ce înţelegerea devine impotentă. Sentimente necontrolate devin mai reale şi mai credibile decât raţiunea inchizitivă.

Pobedonostev nu a simpatizat plin de decizie şi s-a temut de teologie şi el era întotdeauna într-o căutare de adevăr plin de o batjocură crudă şi urâcioasă. El nu înţelegea viaţa duhovnicească şi se temea de orizonturile ei – de aici dualitatea poliţelor bisericeşti. Ceea ce îi plăcea mai mult erau clericii de la sate compuşi din pastori lipsiţi de educaţie şi turme nevinovate. Nu simpatiza liderii genuini, ferindu-se de îndrăzneala şi libertatea lor. Se temea şi refuza duhul profetic. Nu numai Vladimir Soloviov şi Tolstoi s-au temut de el – şi mai perturbanţi au fost asceţii şi învăţătorii construcţiilor duhovniceşti cum ar fi Teofan Zăvorâtul şi Ioan de Kronştadt. Podedonostev a supravegheat riguros alegerea episcopilor nu numai din motive politice sau de dragul de a păstra suveranitatea statului, ci fiindcă a voit să prevină clericii de a îşi exercita orice influenţă culturală şi socială. Influenţa potenţială a clericilor s-a opus cu propria lui experienţă şi ideal religios.

---

441 Victor Ipatevici Askochenski (1820-1879), un absolvent de la Academia din Kiev şi mai apoi profesor de patrologie acolo şi întemeietorul jurnalului *Domaşnaia beseda.* El a scris critic cu privire la stadiul contemporan al afacerilor bisericeşti şi a dus o polemică aprinsă cu Teodor Bukharev, care este discutată mai pe larg în următorul capitol, secţia 3. Nicolae G. Chernişevschi (1828.1889), fiu de preot, a fost un lider rus radical. Experienţa sa religioasă este discutată în următoarea secţie a acestui capitol.

Slujbele lui Pobedonostev au rămas multă vreme după ce el a plecat: şcolile de parohie pe care le-a întemeiat, bisericile de sat elegante, manualele evlavioase şi cărţile de rugăciune populare, interesul lui pentru cântarea din Biserică, asistenţa materială pe care a acordat-o clericilor şi fala sa faţă de munca filantropică a Bisericii. El l-a înţeles şi l-a apreciat pe Serghei A. Rachinski şi „şcoala lui de sat."[442] El s-a bucurat de o greşeală mică faţă de Rachinski. „Şcoala de sat" trebuia să fie una finală şi elevii nu trebuiau încurajaţi să fie încurajaţi să meargă o dorinţă nefolositoare şi neîntemeiată de a merge mai departe sau a căuta ceva mai înalt şi mai diferit, scuturând temeliile şcolilor populare, cu scopul de a ţine poporul strict subordonat ordinii societăţii." Şcolile nu trebuie să ofere o „dezvoltare generală" cât de mult obiceiuri incalculabile şi deprinderi care să corespundă strict mediului înconjurător imediat. Pobedonostev nu a avut nicio dorinţă de a depăşii limitele unor începuturi modeste ale unei semi-educaţii aplicate, al cărui scop de fost de „a păstra sfântul testament ancestral." Nu mai există nimic. El nu a voit nicio deşteptare religioasă între oameni; el nu a dorit nicio renaştere creativă în Biserică. Lui îi era teamă că educaţia religioasă ar fi condus la protestantism şi după cum s-a exprimat N.P. Giliarov-Paltonov, „frica de protestantism şi libera gândire ar fi condus la obscurantism." Pobedonostev a crezut în stabilitatea creativă a temeliilor patriarhale, dar nu a avut nicio credinţă în tăria creativă a adevărului şi a dreptăţii lui Hristos. Se temea de orice formă de acţiune, orice mişcare. Pentru el lipsa de acţiune conservativă părea mai promiţătoare decât încercările

442 Serghei Rachinski, a fost un admirator al slavofililor, a demisionat ca şi profesor de botanică la Moscova în 1868 cu scopul de a promova educaţia între ţărani. Viziunile sale erau practice şi religioase, combinând studiul slavonei bisericeşti şi al Bibliei cu lecturile, scrierea, aritmetica şi instrucţia agriculturală. El a întemeiat o şcoală de sat cu aceste linii în Tatevo. O parte din tratatul lui Rachinski de pedagogie, *Absit omen* a fost inclus de Podedonostev în a cincea ediţie a cărţii sale *Soborul de la moscova* (1901).

duhovniceşti. El nu dorea o complexitate crescândă în viaţă. „Ceea ce este simplu este şi adevărat.”

În patosul lipsei de construcţie în istorie Pobedonostev s-a întâlnit imediat cu Lev Tolstoi. Pentru toate diferenţele lui în dispoziţia şi temperamentul istoric, ei s-au asemănat unul cu altul în înseşi promisiunile pe care le-a construit, de care Rousseau şi Burke erau apropiaţi ideologic unul de altul. Mesajul lor a fost „nu face asta.” Aşa este răspunsul obişnuit al lui Pobedonostev. A fost descris un aforism pătrunzător: „o sălbăticie de gheaţă şi un om slab umblă printre ei.” Pentru el Rusia era o sălbăticie în măsura în care nu se putea admite existenţa unor oameni buni. El nu credea în popor; el nu credea în om. El suferea de un fel de „depresie istorică,” de suspiciune şi de micimea credinţei. Era un fel de om îngheţat. În 1882 Ivan Aksakov i-a scris o scrisoare destul de perceptivă.

A-ţi fost întrebaţi în acele vremuri dacă sinoadele ecumenice pe care le-aţi înştiinţat ar fi trebuit să fie considerate sfinte după cum aţi spus, aţi fi adus în discuţie nişte argumente fundamentale şi critice care au avut loc... nu trebuie să ardem grâul ci neghina... Aşa este în toate. Sufletul vostru este lipsit de sensibilitate cu privire la tot ceea ce este fals şi necurat până pe punctul îmbolnăvirii şi prin urmare voi începeţi să reacţionaţi negativ la orice lucru viu, văzând o amestecătură de necurăţie şi falsitate în toate. Totuşi nimic viu nu trăieşte în lume altfel şi noi trebuie să credem în puterea binelui, care poate fi deşteptat numai în libertate... Când oferim loc disperării, nimic nu mai are gust.

Este cât se poate de instructiv că Pobedonostev nu a putut percepe sfinţenia serafică a Sfântului Serafim de Sarov. Aici el diverge faţă de cele mai evalvios „instinct” al poporului. Crezul lui nu s-a ridicat din plinătatea inimii ci din frică; el a avut mai multă ură decât indignare faţă de om.

Vasile Rozanov a numit pe bună dreptate celebra sa *Folie moscovită* [*Moskovski zbornik*] o carte păcătoasă –

plină de păcatul disperării, necredinţei şi al lenevirii.[443] Paradoxul lui Pobedonostev constă în faptul el nu a fost părea mutat de a accepta reforma petrină şi a rămas un occidentalizator în ciuda aversiunii sale faţă de civilizaţia occidentală democratică şi liberală. Este cât se poate de caracteristic că el a tradus numai două cărţi: cartea lui Heinrich Thiersch *Temeliile creştine ale vieţii de familie* (1861), Toma de Kempsis (1869), Frederick Le Play (1893).[444] Mai caracteritică este selecţia autorităţilor citate în *Analele moscovite*: Toma Carlyle, Ralph Waldo Emerson, William Gladstone şi chiar Herbert Spencer şi între romantici Paul Carus cu o carte despre suflet.[445]

---

443 *Moskovski sbornik,* a fost tipărit în 1896, tradus în engleză deja prin 1898 de Robert Grozier Long, sub titlul de *Reflecţiile unui om de stat.* A fost tipărit cu o prefaţă de Murray Polner la Tipografia Universităţii din Michigan (1965).

444 Heinrich Wilhelm Thiersch (1817-1885), un profesor de teologie germană, s-a convertit la irvingism. Un om de ştiinţă şi de adâncă evlavie, el a trăit în sărăcie şi izolare. Traducerile lui Pobedonostev au ajutat la finanţarea şcolilor de orfani pe care le-a întemeiat în 1865. Frederick Le Play (1806-1882), un sociolog şi economist francez, a studiat relaţiile din familie şi din cadrul muncii în legătură cu mediul social. Cărţile lui, inclusiv cea intitulată *Constituţia esenţială a umanităţii* (1881), tradusă de Pobedonostev în 1897, a fost cât se poate de influentă între sociologi.

445 Toma Carlyle (1795-1881), istoricul romantic englez şi interpretator al gândirii romantice germane, care a încercat să portretizeze realitatea duhovnicească a unei lumi materiale iminente. Pentru el, materialul a fost o simplă zgură sau îmbrăcarea cu duhovnicescul şi în acest sens al a reflectat crezurile romanticilor generaţiei sale. Lucrările lui, cum ar fi cele *Despre eroi, Cultul eroului şi istoria eroică* (1841) şi *Trecutul şi prezentul* (1843) au atacat teoria laissez faire şi guvernul de tip parlamentar. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), un poet şi un eseist american, a devenit prieten cu Carlyle în 1832 şi sub influenţa acestuia (la fel ca şi cea a lui Colerige şi Wordsworth), a devenit principalul vorbitor al transcendentalismului, exprimând o credinţă liberă în unitatea tainică a naturii. Pobedonostev a tradus eseul lui „Munci şi zile” pentru un volum desemnat ca să ridice bani pentru foametea din 1873. William Gladstone (1809-1898), om de stat şi lider al Partidului liberal a fost şi el un om profund credincios şi din câte se pare crezurile lui au găsit cea mai bun expresie în politică. Pobedonostev a tradus *Piatra*

O comparaţie clară a fost făcută între Pobedonostev şi Roundhead.[446] Ei au avut în comun acelaşi duh legalist şi moralism intolerant. Mai mult, Pobedonostev, ca şi un domn englez dedicat, a voit să conducă Biserica de dragul bunăstării sociale. El nu a avut niciun simţ pentru realitatea mistică a Bisericii. În poliţele lui el era un erastian tipic.[447] Lui îi lipseau perspectivele ecumenice. Cel mai caracteristic a fost perfecţionarea textului rusesc al Noului Testament pe baza „originalului slav," fără să se facă referinţă la cel grecesc. Eforturile lui au fost un eşec deplin, chiar şi din punctul de vedere al stilului. Lipsa de toleranţă grosieră a lui Pobedonostev s-a extins nu numai al eterodocşi – el a devenit şi mai despotic în „dominaţia asupra Bisericii." El a reuşit deja a crearea în jurul lui a unei iluzii a unui calm de gheaţă. Dincolo de orice din Biserică el a fost supus unor regulamente energetice, dar

impregnabilă a Sfintelor Scripturi. Herbert Spencer (1820-1903) s fost un filosof rus care dimpreună cu Charles Darwin şi Toma Huxley a fost responsabil pentru acceptarea populară a teoriei evoluţiniste. Scrierile lui au ajutat ca sociologia să fie stabilită ca şi o disciplină şi Pobedonostev a tradus principala sa lucrarea *Studiul sociologiei.* Paul Carus (1852-1919) a fost un filosof american şi un student în religie compară care a fost născut şi crescut în Germania. În astfel de lucrări cum ar fi *Sufletul omului* Carus a căutat să stabilească studiul religios pe baze ştiinţifice. Toate traducerile lui Pobedonostev au avut omisiuni deliberate şi nemenţionate. A se vede cartea lui Robert F. Byrnes, *Pobedonostev: viaţa şi gândurile lui* (Bloomington, Tipografia universităţii din Indiana, 1968), pp. 289-290.

446 Mulţi dintre adepţii puritani ai lui Oliver Cromwel („Domnul protector," 1599-1658) în războiul civil englez au avut părut tăiat şi au fost numiţi decisiv „capelele rotunde" din cauza contrastului cu perucă purtate de susţinătorii regelui Charles I, numiţi „cavaleri."

447 Erastianismul este doctrina prin care statul lor este considerat cea mai înaltă autoritate în probleme bisericeşti, chiar şi în cele cu o natură ecclesială strictă. Termenul derivă din cel al lui Toma Erastus (1524-1583), un medic elveţian şi teolog care a autorizat tratatul popular care nega puterea bisericească de a excomunica şi susţinea că numai statul ar trebui să aibă putere de a excomunica şi pedepsii criminalii. În timpul acestor dezbateri despre relaţia Stat Biserică în Anglia secolului al XVII-lea, cei care favorizat controlul statului au fost calificaţi ca „erastiani" şi termenul, deşi nu era prea potrivit, a dobândit o folosinţă istorică.

din cauza prestanţei sale prestanţa lui a crescut din ce în ce mai mult şi puterea supra procuratorului „departamentului mărturisirilor ortodoxe” era şi mai mare.

Încăpăţânarea lui Pobedonostev este explicată adesea din cauza fricii sale de a se apropia şi crea o revoluţie şi din aceste punct de vedere este comparat cu Constatin Leontiev. Comparaţie este nesigură. Într-o scrisoare scrisă în 1880, Leontie a condamnat imediat „tăcerea jenantă” a unor conservatori înspăimântaţi. El a văzut clar limitarea vieţii Bisericii la conservatorism „ceea ce ar fi scop la drept vorbind Biserica din ecuaţie.” Interdicţia nu a fost o metodă de a produce convingere.

Ne este reamintim că în cele din urmă numai un mic număr din cei aleşi v-a rămâne. Dar ne mai este pus că nu vom ştii în cele din urmă cum v-a fi sfârşitul. De ce să ne aruncăm mâinile prematur şi să înlocuim Biserica prin nişte forme revitalizatoare, pe care le avea încă din cele mai bune zile, încă de la pogorârea Duhului Sfânt până la marea sa victorie asupra iconoclaştilor etc, etc?

Leontiev a insistat că a venit vremea de a teologhisii, în special şi pentru laici. Viaţa personală ar trebui legată de ascultare şi ar trebui să fie subordonată voinţei unui bătrân înţelept, dar totuşi mintea ar trebui să rămână liberă – liberă în sensul dogmei şi a tradiţiei. În cele din urmă, s-au ridicat noi probleme şi era potrivit pentru laici să le adreseze eventual. Pentru Pobedonostev nu existat astfel de „noi întrebări” care ar fi meritat revizuire. Chestionarea ar fi putut devenii periculoasă. El a ales „tăcerea lipsită de sens” condamnată de Leontiev. Pobedonostev nu a voit ca nimeni să gândească sau să discute credinţa. El nu numai că era un pesimist, ci şi un sceptic, înşelat nu numai de falsitate, dar şi de adevărul creştin în cele din urmă.

Reforma şcolilor bisericeşti a fost condusă din nou de poliţele bisericeşti. Reformele lui Dimitrie Tolstoi din 1860 nu au avut un succes deplin.[448] Mitropolitul Macarie, care a fost trimis într-un tur de inspecţie în 1874, a descoperit

448 A se vedea mai sus.

părţi semnificative şi deficenţe în viaţa academiilor. În 1881, Sfântul Sinod a stabilit o comisie de reexaminare îndrumările şcolilor. A fost condusă de Serghei Liapidevski (un viitor mitropolit de Moscova) şi a inclus participarea reprezentaţilor academiei şi a Comitetului Şcolar.[449] O întoarcere la nişte departamente vocaţionale sau la o anumită restaurare la un statut anterior. Cursul academic din anul patru, dimpreună cu specializarea lui excesivă, s-a dovedit a fi un eşec. Categoria privato docentă ar fi trebuit alterată, în timp ce cei mai buni candidaţi pentru muncă academică ar fi trebuit „reţinuţi la academie." Destul de ciudat, instrucţia în patrologie a fost din nou declarată superfluă, dar a fost recunoscută ca fiind de preferat de a restaura instrucţia în apologetica ştiinţelor naturale. V.D. Kudriaşev a propus şi el o introducere la filosofia morală şi la filosofia dreptului. O decizie importantă a fost de a schimba caracterul public al disputelor academice, în ciuda vocilor care o favorizau public. „Subiectele credinţei au devenit nişte mijloace de a bandaja cuvinte," spunea Arhiepiscopul Serghei.

Comisia sa a ţinut treizecişitrei de sesiuni, fără ca cineva să participe din afara Sank Petersburgului şi s-a terminat cu nişte îndrumări incomplete. Schiţa lui a ajuns la Sinod în martie 1883 şi o conferinţă specială a fost formată de a examina pe cei trei ierarhi sinodali: mitropolitul Ioanichie, Leontie (care a devenit şi mitropolit) şi Arhiepiscopul Sava.[450] Acest comitet a lucrat

449 Serghei Liapidevski (1820-1898), mitropolit de Moscova din 1895 până în 1898, a publicat un jurnal religios *Kormchi* [*Rudder*] întemeiat în 1888.

450 Ioanichie (Rudnev, 1822-1900) a fost numit membrul Sinodului şi mitropolit al Moscovei numai după trei ani (1882) şi mai înainte de această muncă el a lucrat mai multă vreme cu educaţia ecclesială. El a slujit în Moscova până în 1891 şi a fost transferat în scaunul Kievului. Despre Leontie (Lebedniţev), a se vedea mai jos, nota 66.
Arhiepiscopul Sava de Tver este cel mai bine pomenit pentru editarea şi publicarea lucrărilor mitropolitului Filaret (Drozdov) şi el a lăsat nişte memorii interesante, *Kronica moei zhizni,* în zece volume (Serghei Posad, 1897-1911).

fără publicitate, dar nu a adus problema de bun final. *Îndrumările* finale au fost lucrate aparent în cancelaria supra-procuratorului, într-o taină strictă şi fără nicio discuţie au trecut în grabă în Sinod. „Mitropolitul Isidor şi Platon au semnat fără nici măcar să se uite la copia curată a schiţei. Mitropolitul Ionafan, care nu a luat parte la comisie, a voit să o citească dar nu a reuşit," după spusele Arhiepiscopului Sava.[451] Acest comitet a muncit fără publicitate, dar nu a adus problema la final. *Îndrumările* [*Ustav*] finale au fost lucrate în cancelaria supraprocuratorului, în cea mai mare taină consideraţile Sinodului – o dorinţă care nu sa fost în cele din urmă respectată. Imediat arhiepiscopul a fost eliberat în întregime din datoriile de a participa la Sinod.

Pe data de 20 aprilie 1884 îndreptările academiei au primit confirmare, fiind plasate pentru a fi implementate încă din toamna acelui an. Structura academiei a trecut printr-o stricăciune serioasă. autoritatea episcopului diocezan a fost întărită, în timp ce rectorul s-a întors la poziţia sa administrativă, nefiindu-i permis decât să participe la două conferinţe pe zi. Departamentele au fost eliminate şi numai nişte obiecte secundare, oferite ca şi elective au fost pătrate în grup. Specializarea cursului din anul patru s-a schimbat. Tezele de absorbire au trebuit să fie scrise pe teme teologice (o regulă care nu a fost ţinută cu seriozitate). Se ştia foarte bine că tezele de doctorat nu au fost conferite fără o apărarea unei dizertaţii într-un forum separat al academiei, dar numai pe baza comentariilor celor care au revizuit. A fost introdusă practica de a titulaturi academice în domenii separate – teologie, istoria bisericii şi drept canonic. Apărarea tezelor de master era lăsată pentru un „colocviu" ţinut în timpul sesiunilor sinodului academic, amplificat prin participarea „celor din exterior de către sinod." Ei nu au fost invitaţi la

451 Isidor Nicolski (1799-1892) a fost mitropolit de Sank Petersburg din 1860 până în 1892. Platon Malikovski (mort în 1754) a fost arhiepiscop de Moscova din 1755 până în 1812. Ionafan Rudnev (1819-1906) a fost arhiepiscop de Zaroslavl din 1877 până în 1903.

o dezbatere publică. Dezbaterile deschise neînţelegerile sau anumite notorietăţi nedorite trebuiau evitate, căci renegaţia publică nu a făcut decât să tragă o atenţie lipsită de atenţie faţă de oponenţi. El se temea de dezbateri şi neînţelegeri şi se îndoia că Biserica l-ar fi putut apăra. El prefera să o apare de sus, prin paternalismul şi autoritatea guvernului. Deşteptarea interesului în religie din societatea rusească l-a perturbat. El punea valoare pe religie mai mult ca şi un obicei social, nu ca şi o încercare.

În 1870 Podebonostev a participat activ la „branşa din Sank Petersburg" a societăţii iubitorilor de Iluminaţie duhovnicească, stabilită mai întâi în Moscova. „Branşa" a prins viaţă în 1872, mai mult în legătură cu vechea mişcare catolică. Legăturile ei cu grupul din Moscova a fost mai mult nominală. Marele duce Constatin Nicolaevici a slujit ca şi conducător al branşei. Laici, mai mult din cercurile înainte membrii ei. Între participanţi clericilor ar fi trebuit menţionaţi părinţii Ioan L. Ianişev, Iosif Vasiliev şi P.E. Pokrovski. Încă de la început „branşa" şi-a publicat protocoalele în ediţii franceze şi ruseşti şi în timpul anilor 1870 au slujit ca şi un nucleu important pentru interese teologice. A exercitat un interes larg pentru nişte „discuţii" libere şi de fapt a atins nişte subiecte complexe şi delicate la întrunirile lor. Mai mult, conferinţele publice au fost şi ele aranjate. Ar mai trebui să remarcăm aici adresa lui Terţie Filipov pe tema „Nevoile lui *Edinoverie*"[452] şi dezbaterea lui cu Nilschi (1783 şi 1874); tezele lui Terner despre libertatea conştiinţei şi despre educaţie (ţinute la începutul anilor 1876), la fel ca şi conferinţele lui despre creştini şi viziunile filosofice moderne ale vieţii (1787 şi 1879) şi conferinţele părintelui Ioan Ivanişev despre libertatea conştiinţei şi despre „Esenţa creştinismului dintr-un punct de vedere moral." Acestea au subiectele adunărilor religioso-morale ale zilei. Vladimir Soloviov a fost apropiat de acest cerc la finele anilor 1870 după ce s-a mutat în Sank Petersburg. Celebrele sale *Conferinţe despre Dumnezeu umanitate* ar mai trebui şi ele

452 A se vedea capitolul VII, nota 24.

menţionate aici. În 1880, după ce Pobedonostev a fost numit supra-procurator, mai multe întâlniri au devenit imposibile.

Astfel am putea spune că Pobedonostev nu a avut niciun fel de simpatie pentru libertatea publicaţilor teologice. Sub presiunea cenzurii ecclesiale, la începutul anilor 1890 cele mai bun jurnale au încetat de a mai fi publicate. Între ele am putea numii *Revizuirea ortodoxă, Activităţile societăţii iubitorilor de lumină duhovnicească* şi chiar şi *Suplimente la lucrările sfinţilor părinţi în traduceri ruseşti* de la Academia din Moscova în 1899.[453] o precauţie obligatorie poate fi simţită în ei. Pobenonostsev şi-a oferit simpatiile lui dezvoltării publicaţilor desemnate pentru oameni. O serie de jurnale populare au apărut, inclusiv *Duminica*, publicată de părintele S. Uvarov; *Scara; Interlocutorul pastoral* publicate de Mavriţchi şi *Pelerinul rus* – o înlocuire cumva surpinzătoare a *Mesagerului creştin* – o înlocuire cumva surpinzătoare a *Mesagerului societăţii creştine,* sub supravegherea lui A. I. Popoviţcki.[454] Acestora ar mai trebui adăugate ne-periodicele *Arbuştii treimii*, publicate de Arhimandritul Nicon, care mai apoi a devenit episcop de Vologda.[455]

Nu trebuie minimalizată semnificaţia acestor publicaţii şi totuşi literatura teologică ca şi gen neîndoielnic a negat nivelul unei simple edificări. În

453 *Pravoslavnoe obozrenie* şi *Chtenia moskovskago obşchestva liubiteli dukhovnago prosvescheniia* au fost publicate încă din anii 1860. al treila jurnal menţionat aici, *Pribablenia k tvoreniiam sviatykh ottswev v russkom perevode,* a avut existenţă încă din 1843 şi a fost revizuit în 1892 de mitropolitul Antonie Khrapovinski ca şi *Bogoslovski vestnik* [*Mesagerul teologic*].

454 A se vedea capitolul VII, nota 24.

455 *Arbuştii Treimi* [*Triţie listiki*] au fost publicate din 1884 până în 1917. Arhimandritul Nicon a fost un binecunoscut reformator monahal. El a avut un rol major în discuţiile despre monahism la congresul misionar ţinut în 1908 şi la Sinodul din 1914 al cererea patriarhului Constantinopolului, trimis la muntele Athos pentru a disciplina pe monahii care au fost excomunicaţi din cauză că au susţinut doctrine eretice.

realitate aceasta a reprezentat, orice caz, apostazia Bisericii din faţa culturii. Nişte întrebări pretenţioase au fost mutate şi s-au căutat răspunsuri afară din Biserică, subminând fără nicio îndoială influenţa pe care o avea Biserica. Societatea din Sank Petersburg pentru extensiunea Iluminaţiei Morale şi religioase în duhul Bisericii Ortodoxe, întemeiată în 1881 la iniţiativa părinţilor din Sank Petersburg reprezantaţi de D. I. Nichitin şi M.I. Sokolov, nu au putut fi încadraţi la rubrica „edificării."[456] Noile jurnale misionare cum ar fi *Cuvântul fratern*, revizuit în 1883 sunt numele editoriale al lui N.I. Subbotin; *Vestitorul ortodox*, care a început în 1893 şi *Revizuirile ortodoxe* (1896) ar merita trebui şi ele menţionate.[457] Temele morale au cel mai mare avans. Dorinţa crescută de a oferii un răspuns la orice întrebare, de a împărţii impresii pe care viziunea ortodoxă nu a avut nicio finalitate şi posibilitatea de a distruge orice „întrebări perplexe." „Paternalismul statului ne mântuie de o luptă genuină pentru Ortodoxie," după cum bine a remarcat Vladimir Soloviov.

Pobedonostev a fost uimit de valul crescând de studenţi care intrau în şcolile academice – un val care a crescut în special după ce seminariştilor li s-a interzis de a mai intra în universităţi. Întreţinerea studenţilor care trăiau în nişte apartamente private a complicat supravegherea şi observaţia inspectorului. O nouă directivă a cerut ca astfel de studenţi să trăiască în dormitoarele academiei (în măsura în care permitea „capacitatea clădirilor.") Numărul uriaş de studenţi de la Academii părea superfluu şi neaşezat – au existat mai mulţi candidaţi în seminarii şi şcolile ecclesiale ca să umple poziţiile vacante. În mod destul de ciudat, dorinţa de o educaţie teologică mai înaltă ca şi pregătire pentru slujba pastorală a fost în întregime uitată, ceea ce reprezenta o revizuire deplină a principiului serviciului în şcolile

456 A se vedea Smolici, *op. cit.*

457 *Bratskoe slovo* [*Cuvântul fratern*] a fost un jurnal religios publicat de N. I. Subboten şi Edinovereţ *Din 1875 până în 1917.*

teologice. În 1887, numărul bacişurilor susţinute la academie a fost redus şi numărul de studenţi s-a redus la jumătate.

Un document curios – unul care descoperă viziunea lui Pobedonsotev – este special „Reguli de descoperire a tratatelor prezentate pentru scopul de a dobândii Calificative Cărturăreşti şi Academice, publicate în 1889. Totul este prezentat ca şi ceva deplin decis. Ţelul lor a fost de a prevenii preventiv sau a elimina nişte idei teologice greşite. Ar fi trebuit acordată atenţie nu numai faţă de meritele lucrărilor teologice al muncii, „dar şi corespondenţa tendinţelor lor generale cu duhul şi vrednicia Bisericii Ortodoxe." A fost expunerea unor subiecte date puse în discuţie sau problema că îndoielile nu puteau rămâne sau nu puteau să se rezume numai la doctrina ortodoxă şi mai mult o astfel de expresie precisă prin care toate temeliile au most mutate. În dobândirea gradelor academice, au fost interzise studiile ereticilor sau diferite „doctrine false" au fost interzise. Iar pentru a susţine atenţia încordată pe termen lung pe astfel de teme ar fi fost dăunător. Investigarea „Unităţii ideilor" între erezii a fost interzisă (a se vedea de exemplu încercările lui Vladimir Soloviov dintr-o *Mare dezbatere* de a reduce toate ereziile la un simplu principiu). Din contră, trebuia arătată orbirea şi incoerenţa între erezii. Nu poate exista o consistenţă între principiile false.

Astfel de lucrări, deşi aveau anumite baza cărturăreşti, nu pot fi admise ca fiind potrivite faţă de cererile tratatelor cărturăreşti teologice dacă ele neagă actualitatea evenimentelor tradiţiei bisericii şi a crezurilor populare care au fost obişnuit de a fi privire ca fiind genuine.

Aceasta s-ar referii cel mai mult la celebra vizită a Sfântului Andrei în Rusia – povestire a cărei lipsă de autentificare a fost deplin demonstrată de Golubinski – la fel ca şi toată critica lui Golubinski a versiunii cronicii botezului prinţului Vladimir.[458] A fost interzisă de „faţă de

458 Povestirea legendei călătoriei Sfântului Andrei în teritoriile

nişte oameni prost intenţionaţi de nişte instituţii sau regulamente ale Bisericii native într-o lumină falsă" – care a însemnat un fel de investigaţie la originile schismei, a vechiului ritual sau la reformele petrine. Explicarea evenimentelor istorice ca şi un joc aflat la latitudinea cauzelor naturale sau ca şi produse ale unor aspiraţii şi eforturi umane care au fost josnice sau au fost aduse prin influenţa şcolilor sau a altor tendinţe a fost interzisă, ca şi cum rămăşiţele nobilimii dintre eretici şi păgâni sau discrepanţele dintre cei evlavioşi asupra unor caractere de oameni evlavioşi. Ca şi rezultat, al doilea volum al *Istoriei* lui Golubinski a fost refuzată spre a fi publicată şi autorul ei a fost chiar forţat să părăsească academia. Nicolae Kapterev a trebuit să îşi abandoneze eseurile lui despre patriarhul Nicon. Serghei N. Trubeţkoi a fost şi el subiectul unui atac grosier asupra dizertaţiei asupra „Metafizicii Greciei antice" (publicată eventual în 1890), în care el a vorbit precaut şi cu grijă despre „pregătirile evangheliei" în elinism.

Propusa măsură proliptică, în orice caz, a fost comprehensivă. S-ar trebui să luăm în calcul tradiţia Bisericii, dar şi crezurile populare. Se putea spune cu uşurinţă că aceasta sau cealaltă carte îi lipsea un „caracter strict teologic" sau că „nu exprima doctrina Bisericii ortodoxe cu o precizie deplină" ceea ce ar fi putut fi înţeles greşit, în special de nişte cititori prost informaţi. Filaret Gumilevski în propriile sale zile a avertizat împotriva ambiguităţii unor astfel de frici. „Ei se temeau de strigătele unui ignorant! Nu puteţi să îi puneţi sub tăcere lăsându-i goi. Adevărul se apără pe sine, dar construcţiile umane se potrivesc numai pentru distrugerea timpului." Lui Pobedonostev îi lipsea convingerea că „adevărul se

ruseşti, care îşi are originile în scrierile istoricului bisericesc Eusebiu de Cezarea şi cumva mărturisirea idealizată a convertirii la creştinism a lui Vladimir sunt conţinute în *Prima cronică* sau *Povestea de peste ani.* O povestire despre cum Andrei a câştigat o importanţă specială în tradiţia rusească, căci a oferit Bisericii ruseşti temeliile şi justificarea pentru o poziţie proeminentă în lumea ortodoxiei şi a găsit multă devoţiune în acest sfânt şi în planurile crucii cu trei braţe.

apără pe sine” – ceea ce pentru el îi se părea ceva ce nu putea fi apărat. „Rânduielile din 1889” au fost mai mult un act de pătrare a statului şi a obiceiurilor pentru păstrarea Bisericii, ele au fost actele unui fel d birocraţie sinodală, a ierarhiei.

Complicaţiile care erau în jurul tezei de master a lui Evghenie P. Akvilonov sunt cât se poate de evidente aici. În acele vremuri Akvilonov a fost un docent privat la Academia din Sank Petersburg şi mai apoi a devenit capelanul forţelor armate. În 1894 el s-a prezentat pentru teza lui de master un studiu al Bisericii intitulat „Biserica: Definiţii ale Bisericii şi a învăţăturilor apostolice despre Trupul lui Hristos.”[459] Aparent tema a fost sugerată de mentorul lui Akvilonov, Kantanski;[460] Akvilonov a elaborat ideile învăţătorului său. În prefaţă la introducerea lui Knatanski a oferit nişte evaluări înalte, remarcând între alte lucruri, că autorul a dovedit cu succes definiţiile obişnuite al Bisericii. Aceasta s-a referit la definiţiile catehetice ale Bisericii ca şi o „societate de oameni.” (*Mărturisirea ortodoxă* nu oferă nicio definiţie Bisericii, care a ieşit din şcolile anilor mai recenţi. Definiţia poate fi mai potrivit definită ca şi descriere şi una destul de incompletă, fiindcă Biserica sau este numai o societate: este un organism sau „trup” a cărui compoziţie, spre adăugire faţă de oameni, îi aparţine lui Hristos – Capul Bisericii, în care Biserica este una. „Trupul lui Hristos „– este chipul sau desemnarea folosită de apostoli – este cea mai bună definiţie, după cum este mărturisită de definiţia părinţilor. Akvilonov a reuşit în adunarea celor mai importante texte pentru cartea lui. Între autorii ruşi el se apropie cel mai mult de Filaret (din predici) şi de

459 „Ţerkov nauchenyia opredeleniia ţerkvi i apostoskoe uchenie o nei, akak o tele Khristovom.” Akvilov a susţinut plin de succes dizertaţia lui despre, dar a fost obligat să o rescrie sub numele de „navozavetnoe uchenie o ţerkvi.” Opyt dogmatiko ekzegtiskago izsledobania” [Doctrina Noului Testament despre Biserică: un experiment în cercetarea dogmatico exegetică,” 1896]. A fost confirmată de Sinod în 1899.

460 Despre Katanski a se vedea mai sus.

Homiakov.

Akvilonov a eşuat, ca să uite o definiţie completă a Bisericii. El a oferit numai o parafrază prolixă a unor planuri primare care desemnau „trupul” lui Hristos şi de obicei cartea a fost scrisă într-un limbaj uşuratic. Totuşi putea slujii ca şi o introducere promiţătoare pentru nişte cercetări ulterioare. Primul capitol, care a fost denigrat mult prea decisiv a denigrat definiţia acceptată a Bisericii ca şi „societate” ca fiind confuză. Ea părea pretenţioasă atunci când îi includea pe îngeri în compoziţia Bisericii. Unele lucruri din carte au fost lăsate neterminate.

Gradele cărturăreşti au fost confirmate de Sfântul Sinod după ce au fost încredinţate la unul dintre ierarhii episcopali ca să îşi revizuiască dizertaţia din punctul de vedere al folosinţei lui pentru învăţăturile despre credinţă. Cartea lui Akvilonov i-a fost atribuită lui Visarion Nechaev, episcop de Constroma, care timp de mai multă vreme a fost editorul jurnalului *Lecturi folositoare sufletului.* Visarion sa fost de acord cu revizuirile academice şi raportul a explicat dorinţa de a conferii o definiţie Bisericii găsită în *Catehism.* Această dorinţă a provocat nelinişte în Sinod. În acele momente Arhimandritul Pavel Prusski şi profesorul N. I. Subbotin, corespondentul de încredere al lui, au venit înainte împotriva cărţi lui Akvilonov, vorbind din partea „credinciosului de rând.” Episcopul Visarion a fost pătruns de viziunile lui, în timp ce Pobedonostev şi-a apărat „viziunile populare.” Problema a fost rezolvată când mitropolitul Serghei al Moscovei (cu susţinerea neaşteptată a episcopului Silvestru) a descoperit cel mai periculos raţionalism din cartea lui Aksakov şi autorul a fost forţat să scrie o a doua dizertaţie.

Acest episod este caracteristic pentru perspectivele lui vitale. A existat un interes pentru păstrarea inviolabilităţii *Catehismului* pe care fidelitatea faţă de tradiţia patristică, în timp ce dispoziţia campionilor poporului simplu a crescut ca şi semnificaţie şi decisivitate. Aceste consideraţii au promovat includerea „Rânduielilor din 1889” a paragrafului care cerea ca

anumite cărţi teologice să fie scrise pentru ca oamenii care ştiau greacă să le înţeleagă (regula a fost direcţionată împotriva unor citate din părinţi în limba originală). Poliţele represive ale lui Pobedonostev s-au dovedit de două ori lipsit de succes. El nu şi-a găsit o pace lăuntrică, ci numai iluzia unui calm şi a dobândit aceasta cu un mare preţ. S-a creat obiceiul unei tăceri înşelătoare; prin care oamenii aveau nişte opinii lipsite de agreabilitate. Şcolile ecclesiale şi literatura teologică au dezvoltat un stil nesincer de viaţă. Principala falsitate a regimului interdicţiilor s-a înrădăcinat în lipsa de sinceritate. Sistemul represiunii şi al poruncilor a creat un duh lipsit de dezaprobare şi ipocrizie în şcolile Biserici. Pobedonostev nu reuşit în niciun fel să mute „liberalismul" sau „îndoiala" din şcolile ecclesiale, dar i-a învăţat pe studenţi şi instructori să ascundă gândurile lor reale. Forţând studenţii şcolilor din „departamentul de religie" a condus la această lipsă de sinceritate a preoţiei. Această caracterizare este una generală; au existat mai multe numere de aşteptări.

În ciuda tuturor interdicţiilor, punctele de vedere lipsite de „loialitate" s-au răspândit. În cele din urmă, imposibilitatea unor discuţii publice a însemnat imposibilitatea de a le respinge direct. Cenzorele a ţinut înapoi pe profesorul de la Moscova strălucita carte a lui M.N. Muretov împotriva lui Renan din cauza unor scopului respingerii expunerii „falsei doctrine" care a fost respinsă şi această părea ceva lipsit de loialitate.[461] Renan a continuat să fie citit secret, în timp ce publicaţia despre el a fost amânată timp de cincisprezece ani. S-a creat impresia că această interdicţie a fost promovată de neputinţă. Mai mult au existat mai multe încercări de a apăra cea ce era imposibil de apărat, ceea ce a creat o confidenţă puternică. Duhul a căzut când vocaţia învăţătorului a fost subminată de datoria de a fi un gardian.

461 A se vedea Kartaşev, *op. cit.;* Smolici, *op. cit.*; şi J. Chaix Ruy, *E. Renan* (Paris, 1956).

Toate acestea au un mic conţinut. Tot sistemul a fost orchestrat interior de un scepticism caustic. Protasov a încercat mai înainte să adapteze educaţia religioasă la nevoile locale, el a fost un „bun ofiţer” în Sinod, ghidat de consideraţile unei utilităţi de stat. Pobedonostev a fost un sceptic şi un *inteligent.* Pentru el ţelul „simplificării” a însemnat ceva diferit. De obicei el vorbea de utilitate sau necesitate, în realitate el se gândea la pericolul unei educaţii „excesive.” Modul lui de abordare a fost condus de patosul puterii statului, nu de cea mai otrăvitoare necredinţă. El a voit să slăbească elementul „educaţiei generale” în şcolile ecclesiale tocmai din acest motiv. La ce nevoie are un preot de geometrie şi algebră? Pobedonostev a voit să evite pericolele educaţiei printr-o interdicţie formală, el nu a plănuit să le cucerească sau să le depăşească deschis din lăuntru. În acest fel el a atras semi-conştient nişte întrebări dincolo de orizonturile Bisericii, l-a împuns afară între alte întrebări dincolo de pragul conţinutului, scoţându-le afară printr-un decret vindicativ. Următoarele cuvinte din eseurile lui Vasile Rozanov în 1890 sunt caracteristice conservatorismului lui neîncrezător: „Biserica nu permite ca adevărurile credinţei să fie discutate, din cauză că ele ar putea fi cutremurate. Este din cauza unei aversiuni faţă de astfel de discuţii... Apostatul din Biserică o urăşte mult încât nici măcar nu poate să o privească.”

Sentimentele şi motivele evanghelice nu obstrucţionează aici Biserica. Biserica, din câte se presupune ar trebui să acţioneze mai mult din cauza unui zel faţă de credinţă. Totuşi ea este blestemată la necredinţă. Ura nu conduce la viaţă, ci numai iubirea. Cât de des ascunde ura frica şi nesiguranţa. Chipul bunului păstor a fost în întregime uitat – „ea le părăseşte pe cele nouăzecişinouă.”[462] Toxina protecţionismului a fost şi mai adâncă. Nivelul religios a fost destul de scăzut; Ortodoxia

462 Referinţa lui Matei 18:12: „ce gândeşti tu? Dacă un om are o sută de oi şi una pleacă departe, nu v-a lăsa el oare pe cele nouăzecişinouă pe dealurile şi să meargă după unele?”

a fost „simplificată.” Pobedonostev a fost capabil să convingă clericii ruşi că „teologia” nu este ceva esenţial Ortodoxiei, în orice caz sau în orice eventualitate ortodoxiei ruseşti. În alte cuvinte, teologia nu este o parte din esenţă şi nu este „simplă” sau „populară.” Ca şi credinţă a Rusiei, căci în cele din urmă, marea masă a acestor „oameni simplii” îşi îndeplineşte mântuirea fără niciun fel de teologie şi fără de nicio formă de gândire a culturii. „Ei sunt mântuiţi” în orice caz prin ceea ce gândeşte inteligenţele şi cei care caută. Credinţa scoasă afară în acest fel a fost redusă la nivelul unor sentimente necontrolate şi la dispoziţii evlavioase. Dogmele au fost acceptate mai mult într-o formă canonică, ca şi cuvinte protective, mai puţin decât într-un sens teologic, ca şi un adevăr dătător de viaţă.

Strict vorbind, aceasta a fost o aplicaţie specială la deducţiile tipice ale lui Lev Tolstoi în domeniul culturii ecclesiale. Tolstoi nu a negat binecuvântările culturale – nici tehnologia şi nici pe Shakespeare, nici măcar tipăriturile – nu ar avea vrea semnificaţie şi tocmai pe aceste temelii că ele sunt în întregime lipsite de necesitate pentru locuitorul la sat. Din aceasta el a concluzionat că cultura este superfluă, un ornament creat din lenea omului, fiindcă ar fi lipsit de necesitate vieţii. Omul poate trăi toată viaţa fără ea, dar a trăi o cultură este ceva dificil şi complex. Virtual acum toate deducţiile au fost conduse de apărarea „credinţei simple.” În cele din urmă, femeile în vârstă şi evlavioase, omul de rând care nu este educat, pelerinul sau monahul „din popor,” toţi pot supravieţui fără nevoia unei teologii „educate” sau filosofie pe care nu o înţeleg şi se pare că nici nu vor să o facă şi fără de care ei pot trăi onest şi cum se cuvine. Nu ar fi corect să includem această „problematică” teologică şi filosofică ca şi simplul fruct al unei căutări lipsite de sens şi de curiozitatea unor minţi inchizitive? Ele nu sunt necesare „pentru mântuire.”

Această uşurinţă prin care Pobedonostev a reuşit să arunce suspiciune pe „raţionamentele teologice” apare din faptul suspiciunii la care i s-a răspuns printr-o tonalitate

nihilistă şi decadentă a vremurilor. Pozitivismul a distrus încrederea într-o metafizică superioară dincolo de experienţă. „Agnosticismul" a devenit o poză intelectuală tipică a omului obişnuit şi adevărurile dogmatice au devenit umplute de un fel de absenţă gnostică. Un ascetism agnostic a fost combinat cu unul lumesc. Sub pretextul smereniei şi a incomprehensibilităţii atenţiei credincioşilor acestea s-au arătat prin dogme – cum pot ele fi cuprinse de o raţiune slabă! Smerenie ascunde de mai multe ori indiferenţă sau chiar micimea credinţei. Incomprehensibilitatea adevărurilor dumnezeieşti este cât se poate de exagerată de aceste desene viclene, calculate pentru a evada de *acrivia* dogmatică şi a ţine în minte cu dreptate într-un stadiul infantil. Confuzia dogmatică şi lipsa de stabilitate se manifestă evident aici ca şi rezultatul lăuntric al unui astfel de agnosticism, o ispită a moralismului. Inima devine lipsită de că viaţa, de o astfel de ispită a moralismului, sentimentalismului şi pietismului care a apărut în conştiinţa ecclesială rusească în anii 1880. Atacurile excesive asupra raţionalităţii şi raţionalismului s-au dovedit a fi mai puţin periculoase chiar şi pentru doctrinele credinţelor. Sentimente şi acţiuni pozitive au fost preţuite mai mult, în timp ce prea multe doctrine ale credinţei începeau să fie privite cumva ca şi un fel de subtilităţi nefolositoare. Pentru suflet ar fi mai bine să rămâne undeva în crepuscul decât să ofere oportunităţi seducţiilor unei minţi lipsit de obişnuinţă. Credinţa este construită mai mult ca şi încredere decât ca şi experienţă a vieţii duhovniceşti. La aceasta se mai adaugă un alt factor important. Părinţii au rămas un fel de clasă care a ieşit dintr-o „locuitorii de sate." Mult prea adesea sărăcia rurală şi simplitatea au rămas pentru ei un fel mediu obişnuit şi de înţeles. De aici absenţa specială a libertăţii în legătură cu valorile culturale: atracţia negativă pentru cursele civilizaţiei dimpreună cu o lipsă lăuntrică de a trăi „în cultură," întru-un mediu al unei tensiuni creative. Nu toţi şi-au dezvoltat o nevoie cultură. Bineînţeles au existat mai multe excepţii în această tendinţă generală, dar stilul

general a fost fără îndoială degradat.

Caracterul cast al clericilor a făcut o separaţie şi mai mare – şi Biserica faţă de cultură. Astfel, un gen de conştiinţă debarasat al unei Ortodoxii ecclesiale impotente s-a creat. Această dezvoltare a fost mai mult un fel de anacronism foarte periculos, căci nu era deloc în tiparul vremurilor. Inteligenţa a început să se întoarcă la Biserică şi căutările religioase au devenit din ce în ce mai acute. După cum a scris Alexander A. Kireev atât de evident în anii 1880, „cu smerenie şi ruşine au putut să oferim o mărturie a orbirii noastre, din neglijenţa noastră, căci faptul că am înmânat credinţa noastră Sinodului şi acum şedem cu mâinile încărcate." „poporul nostru nu şi-a pus credinţa în cancelarie sau sinod. Încercarea de a evita problema interdicţiilor s-a finalizat într-o ruptură tragică. În acele vremuri patimile şi îndoielile au izbugnit violent în nişte tenebre adânci. Aceasta a fost un fel de retribuţie. În aceste sens, cuvintele lui Tiutchev, rostite cu o altă ocazie sunt cât se poate de explicite aici:

Cuvântul fatal este evident: libertatea voinţei este un delir.[463]

XI

Teologia „monismului moral"

Anii 1880 nu au fost doar o vreme a unei lascivităţi şi depresii sociale sau pur şi simplu o epocă a unor „mici fapte" şi a unor „suflete balansate." Pentru contemporani ar fi putut părea că „vieţuirea s-a ascuns în sine în morminte în timp ce o arbitralitate a ieşit din morminte," dar nu acestea este adevărul.[464] O jumate de secol mai

463 A se vedea capitolul VI, nota 187.

464 În cuvintele clei de a şaptea scrisoare a lui Saltykov Scherdin *Pestria pisma* (1886), p. 185 a fost unul dintre cei mai buni sartirişti ai secolului al XIX-lea. Multe din istorii tratează cu o lipsă orificială de management şi scrierile lui au început să atragă atenţia mai întâi în epoca Marilor Reforme. În 1868 el a devenit coeditor cu Nekrasov la

târziu a devenit clar cât de înfloritoare a fost concepută în acele vremuri. Neliniştea şi nemulţumirea mistică a început deja, deşi la un nivel inconştient şi motivele mistice au devenit şi mai clar definite în neliniştea morală care creştea. Probleme unui simţ ultim au devenit mai acute. Aceasta a reprezentat o întoarcere nesănătoasă, irezolută şi cutremurătoare: „crainicii au venit prea repede, primăvara prea târziu."[465]

Articolele religioase ale lui Vladimir Soloviov caracterizează anii 1880. Deşi frecvent ele erau mult prea caustice, în întregime lipsite de temelii şi scurte din punct de vedere duhovnicesc, ele au conţinut întotdeauna o agitaţie continuă faţă de adevăr. Polemica sa cu slavofilii acelor vremuri a fost cât se poate pătrunzătoare din cauza fervorii ei intense, pentru judecăţile şi denunţările ei aspre, complexitatea şi lipsa de delicateţe şi am putea spune stricarea perspectivelor. S-a ridicat întrebarea care nu a fost în niciun caz diminuată în semnficaţie. Subiectele pe care le-a ridicat, nu sunt în niciun fel diminuate în semnificaţie. Evident el a lucrat la aceste teme cu o vervă şi o vitalitate semnificativă, fiind martorul unui adevăr istoric, a faptelor şi a puterii rugăciunii. În aceasta constă valoarea apologetică a scrierilor lui, care pot fi arătate numai în acele epoci. El a demonstrat că creştinismul are toate puterile creative şi nevoile pentru viaţa umană care fuzionează la un anumit nivel într-un corp. Aceasta ar mai constitui semnificaţia psihologică a celebrului său „raport" către Societatea Psihologică din Moscova, *Despre colapsul viziunii despre viaţă medieval* ţinut în 1891.[466] Aici se

---

Note dintr-o ţară părintească şi scrierile lui din 1870 şi 1880 au fost direcţionate ca şi o contradicţie inerentă în reforme purtate de guvernul reformist. Pentru a evita repercusiuni de la cenzori el a dezvoltat un limbaj special scris numit Esopic.

465 A se vedea Florovski, „Premoniţiile istorice ale lui Tiutchev" în *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski,* grupate sub titlul de *Teologie şi literatură.*

466 Despre Societatea Psihologică din Moscova, a se vedea capitolul VI, nota 276. Raportul lui Soloviov a fost ţinut ca şi o conferinţă în octombrie 1891 şi a criticat Biserica istorică ca fiind indiferentă faţă

ridică aceiaşi problematică a conştiinţei creştine – fapte care s-au ridicat în societatea moscovită din Rusia.

Am discutat deja articolul programatic al lui N. I. Grot în primul subiect al *Problemelor de filosofie şi psihologie* (1889).[467] O nouă „doctrină a vieţii" are nevoie să fie descoperită şi construită, ca şi justificarea ei. Nu pare că contribuţia Rusiei la procesul de revizuire a căutărilor psihologice stă tocmai în ridicarea unor întrebări psihologice noi? „Nu stă oare datoria istorică a gânditorilor ruşi în sinteza idealurilor din punctul de vedere al unor interese ale literaturii ruseşti sau a unor interese mai înalte pentru bine? „Este filosofia mântuirii lumii din rău, din desăvârşirea morală, nu propria noastră filosofie specială? Noi aşteptăm ca mântuirea să vină din frumuseţe şi din adevăr. Într-o astfel de perspectivă, filosofia lui Schopenhauer nu este oare o „profeţie şi un semn la viitorului?" Conjuncturile lui Grot reflectă clar dispoziţia acelor vremuri, toate întrebările neliniştite, neliniştea inimii şi a conştiinţei.

În aceste circumstanţe psihologice problema datoriei pastorale a Bisericii s-a ridicat din nou cu o nouă forţă.

Pastorul contemporan trebuie să stăpânească viziunile lui despre toate aspectele fiinţei şi ale vieţii, el trebuie să înţeleagă sensul fiinţei şi al vieţii, el trebuie să înţeleagă înţelegerile şi neînţelegerile faţă de doctrina creştină, el trebuie să fie capabil să evalueze toate ideile filosofice, chiar şi dacă cauzalitatea lui a ieşit într-o poveste la modă, articol sau jurnal. El nu ar trebui să se plângă dacă este chemat să îşi dobândească o înţelegere profundă a sistemelor lui Kant sau Compte. Crede în mine, chiar şi dacă aceasta nu ar fi destul pentru o activitate mai aprofundată... Cum pot viaţa şi studiile studenţilor la teologie să fie aduse mai aproape de Biserică? Trebuie să

---

de societate. Un autor recent a descris eseul ca şi „primul manifest creştin modern din Rusia." A se vedea Donald W. Treadgold, *Occidentul în Rusia şi China,* vol. I, *Rusia 1472-1917* (Cambridge: Tipografia Universităţii din Cambdridge, 1973), p. 211.

467 A se vedea capitolul VI, nota 276.

creăm în ei o dependenţă de sine religioasă şi teologică... În loc să privăm profesorii şi studenţii din academii, în locul unui căutări agravate pentru erezii în scrierile lor şi descoperirea de greşeli în comportamentul lor, fie ca zeloţii ecclesialităţii să arate această că condiţie ar putea fi introdusă...tinerii din şcolile de teologie nu studiază viaţa! Din contră, separaţi de viaţa lor prin castă, ei sunt şi mai pecetluiţi din educaţia seminariilor.

Se pare că aceste şcoli nu vor produce luptători pentru viaţă sau zeloţi pentru adevăr, ci numai teoreticieni uscaţi şi raţionalişti cultivaţi artificial. Pot astfel de oameni să ducă vestea cea bună a vieţii, să vindece nişte inimi clătinate sau să iasă afară din chinuri? (Antonie Khrapovitchi).[468]

Acest cuvinte au fost grăite cumva mai târziu, în 1896 dar ele puteau fi spuse la o dată mai timpurie. Aici entuziasmul lui pastoral s-a lovit şi a intrat în divergenţă de sensul oficial şi pretenţios al oricărui simţ al credinţei. Deşteptarea pastorală sau renaşterea ideilor pastorale, a devenit pronunţată în anii 1880 unde şi-a găsit cea mai bună expresie în Academia din Sank Petersburg, când Arsenie Brianstev, mai apoi episcop de Krakovia, l-a înlocuit Ioan Ivanişev ca şi rector.[469] Antonie Vadkovski (1846-1912), care mai târziu a fost mitropolit de Sank Petersburg, a fost dus din Kazan ca să slujească ca şi

468 Arsenie Krapovitchi (1863-1936) a fost Arhiepiscop de Chrakovia din 1914 până în 1917. El a susţinut monahismule educat şi el a crezut că aceasta ar fi trebuit să conducă Biserica în toate domeniile. El a apreciat colaborarea dintre Biserică şi Stat. El a apreciat colaborarea Bisericii cu Statul care a fost adusă prin puterea ecclesială ca fiind supremă. Khrapovistchi a nădăjduit să vadă instituţia patriarhului ca având o autoritate deplină asupra Bisericii.

469 Arsenie Brianstev (mort în 1893), a fost un absolvent al Academiei din Kiev, a devenit episcop de Lagoda, vicar al mitropolitului din Sank Petersburg. Transferat la Riga în 1888, el a muncit ca să îmbunătăţească alte munci liturgice şi pastorale ale clericilor lui. în 1893 Arsenie a fost ridicat la rangul de arhiepiscop şi trimis la Kazan, unde a încercat să facă munca pastorală efectivă între vechii credincioşi şi musulmani.

inspector.[470] Un om cu o sensibilitate şi o dispoziţie caldă, Antonie a devenit centrul aşa zisei „deschideri” [*druzhinia*], un cerc de zeloţi faţă de monahism. După o întrerupere de douăzeci de ani, studenţii din nou au început să fie tunşi. Un ideal ascetic ce a crescut lăuntric în aceste condiţii unui „monahism” educat afară dintre pereţii mănăstirilor ar fi putut fi justificaţi. Prima tundere în monahism la Sank Petersburg a apărut în 1884, când Mihail Gribanovski (1856-1898), mai apoi episcop de Crimea, s-a îmbarcat pe calea monahală. Acum ar fi fost numit un „monah alb.” Aceasta se aplică cărţii lui *Despre evanghelii* [care conţine multe raze de soare].[471] Viu şi acum este sensul lui *sobornost*, care vinde de mai de jos, ca şi o reflecţie a Treimii. „De aici reiese autoritatea ei necondiţională. Structura conciliară formală a Bisericii nu este conţinută în sine, ci mai mult Duhul Sfânt a manifestat cu claritate în ea şi prin ea darurile şi intimităţile ei. *Sobornost* ca şi o formă şi un mediu de manifestare a Duhului Sfânt este după Hristos, cea mai înaltă autoritate condţională.”

Acceptarea religioasă a lui Mihail a naturii este şi ea caracteritică. Credinţa descoperă în natură o nouă perfecţiune, una care nu poate fi cuprinsă de o dispersie externă a conştiinţei.

Pământul a căzut într-o materialitate grosieră, dar formele vieţii lui, care reflectă frumuseţea veşnică a lui Dumnezeu, rămân, pentru ca reînnoirea înfloririi Domnului să poată fi mărită mai mult şi mai impunător şi inimile şi

470 Antonie Vadkovski a aparţinut clericilor căsătoriţi dar după moartea soţiei lui din 1879 el şi-a luat voturile monahale şi a devenit arhimandrit în 1883. sosirea lui la Sank Petersburg în 1885 marchează începutul unei cariere strălucite ca şi administrator bisericesc. Devenind Arhiepiscop în nou creata episcopie a Finlandei în 1892, el a slujit ca şi un membru permanent al Sinodului şi a devenit binecunoscut Europei Occidentale din cauza lucrărilor lui de la capul comitetului format pentru a discuta vechea problemă catolică. A fost numit mitropolit de Sank Petersburg în 1898.

471 A se vedea eseul lui Antonie Khrapovisţchi *Despre monahismul educat*. Nota autorului.

ochii noştii duhovniceşti să intre ca şi stăpâni ai lui Iisus Victoriosul – vom intra ca unii înviaţi şi înnoiţi, ca şi îngerii lui Dumnezeu.

În timpul anilor lui la seminar Mihail a trecut printr-o criză de nihilism („începutul tuturor negaţilor posibile"). El a venit din nou la credinţă prin filosofie. La Academie a studiat sub Mihail Carinschi şi şi-a scris dizertaţia despre Heraclit, care i-a dus aminte de Schelling.[472]

După cum a remarcat Schelling, a înţelege filosofia creştină este cea mai mare datorie a vremurilor noastre. Nu ar trebui să existe neînţelegeri. Dogmele celei mai mari şi absolute religii trebuie să slujească ca şi cea mai veridică filosofie. Trebuie numai să le înţelegem şi la infuzăm cu o analiză şi sinteză filosofică. Acestea trebuie create. Tânjirea după ele există; umanitatea însetează după ea şi nu este mulţumită numai cu credinţa.

Aşa s-a creat ideea că Biserica are o vocaţie filosofică. Mihail şi-a scris teza de master sub un titlul caracteristic, „Un experiment de clarificare a adevărurilor creştine primare prin gândirea umană naturală" (1888). Numai prima parte, *Adevărul despre fiinţa lui Dumnezeu,* a fost publicată.

Antonie Khrapoviţchi a aparţinut aceleiaşi generaţii de monahi din Sank Petersburg. El a venit la academia teologică dintr-o şcoală seculară, cu un temperament format din cauza unui slavofilism religios, influenţat de Dostoevski şi a şi-a luat o decizie clară de a intra pe o cale pastorală. Pentru el interesele pastorale au fost cele mai importante; ţelul de a unii filosofia cu credinţa a avut cea mai mare însufleţire. El a scris o teză de master despre *Datele filosofice care favorizează liberul arbitru şi responsabilitatea morală* (1887). Aceasta a fost singura

472 Mihail I. Karinschi (1840-1817) a fost un absolvent la Academia din Moscova care a fost trimis peste graniţă ca să îşi realizeze educaţia în 1869. Subsecvent el a predat câţiva ani la Academia din Sank Petersburg. Lucrarea sa *Clasificarea interferenţelor* este privită ca fiind cea mai bună şi după cum sugerează titlul este o lucrare de logică. Heraclit (540-475 după Hristos), cunoscut ca şi „filosoful care plânge," a fost un grec din Efes şi unul dintre primii metafiziceni.

carte pe care a scris-o vreodată. El nu a avut temperamentul unui jurnalist şi de obicei scria schiţe şi eseuri. Ca şi tânăr a fost numit rector la Academia din Moscova. Nu a fost cercetător şi cărturar dar totuşi a avut propriile lui idei vii şi un dar special pentru a le împărtăşii şi a le comunica. Avea aproximativ aceiaşi vârstă cu studenţii lui, ceea ce i-a conferit activităţilor lui educaţionale o intimitate deosebită. Antonie a avut un plan bine pus la punct despre cum ar fi trebuit să opereze şi să acţioneze Biserica. El a mărturisit mai presus de orice despre vocaţia pastorală a Bisericii. În idealul lui pastoral, se poate simţii marea influenţă a cărţilor profetice ale Vechiului Testament. Pastorul este şi el un profet sau un „ghid al conştiinţei." Biserica, în munca ei pastorală, construieşte pe conştiinţa populară. Există numai o cale: calea suferinţei iubirii şi a solidarităţii duhovniceşti. „Teologia noastră trebuie să facă clar faptul că viaţa noastră pământească este o mare a suferinţei, amarului şi a lacrimilor. Nu există timpul sau locul ca să fim ocupaţi cu o contemplaţie lăuntrică inertă a puterilor şi capacităţilor noastre în timp ce căutăm să slujim vecinului nostru sub pretextul imperfecţiunilor.

Până în această zi conferinţele şi eseurile lui Antonie de teologie pastorală îşi reţin deplin şarmul lor neterfelit de convingere şi inspiraţie. Este uşor de înţeles cât de atractive erau învăţăturile lui timpurii de la academie. Ca şi student el şi-a înregistrat pomenirile lui: noi trăim aprinşi de iubire şi tandreţe. Pentru mai mulţi dintre noi el a fost probabil primul care a descoperit sensul pastoratului ortodox ca şi o acceptare sacrificială şi iubitoare a turmei într-un suflet, prim experienţa a tuturor tristeţilor şi necazurilor, a tuturor încercărilor, a ispitelor şi a eşecurilor copiilor duhovniceşti ai cuiva, ai naşteri lor duhovniceşti şi a restaurării prin tăria unei iubiri şi rugăciuni pastorale compasionale.

Pentru Antonie, pastoraţia înseamnă mai presus de orice iubire, o iubire activă şi actuală. Înseşi taina preoţiei învaţă o anumită predispoziţie pentru har şi iubire, „darul

unei iubiri compasionale.” Darul, bineînţeles, deşi dobândeşte iubire pentru popor. Achiziţia acestei iubiri este posibil numai prin har şi iubire duhovnicească, printr-o renaştere şi a exprimare a inimii duhovniceşti. Aceasta ar însemna capacitatea pastorului pentru o „edificare duhovnicească” cu turma sa. „Eul” lui pastoral trebuie să dispară, să fie înlocuit cu „noi.”

Influenţa pastorală se întemeiază pe tainica comuniune a sufletelor. „Persoana asupra căreia este direcţionată această influenţă simte duhul pastorului, ca şi cum ar intra prin inima lui.” Voinţa pastorului acţionează asupra libertăţii alt cuiva. Aici există o comuniune reciprocă: acţiune şi adopţie. Contextul realităţii Bisericii face posibilă o astfel de „tainică comuniune a sufletelor.” Antonie urcă de la psihologie la ontologie. Comuniunea reciprocă ne este oferită prin experienţă. „Prin astfel de legi ale vieţii duhovniceşti o porţiune a fiinţei noastre intră în sufletul altuia şi se amestecă cu el.” Am putea întreba dacă fiinţele umane sunt împărţite una de alta.

Pentru a clarifica acest fenomen, trebuie să negăm posibilitatea că fiecare persoană este terminată, o entitate conţinută în sine (un microcosmos) şi să vedem dacă putem descoperii o rădăcină singură şi comună între oameni în care este păstrată unitatea naturii noastre în relaţie cu fiecare suflet individual, deşi posedă independenţă şi libertate ca şi branşă. Umanul „eu,” este într-o izolare deplină, în opoziţie cu „non-eul” – după cum suntem prezentaţi în cursurile de psihologie – fiind în mare măsură o decepţie de sine. Această decepţie este susţinută de percepţia noastră, care creşte în trenul unei iubiri păcătoase caracteritică unei umanităţi căzute.

Rugăciunea marelui preot şi Mântuitor (Ioan 17) mărturiseşte direct la „unirea tuturor celor care sensul mântuiţi în veacul ce v-a să fie, nu numai în sensul unei unanimităţi simple, ci în sensul unei unităţi esenţiale, o unitate reală, comparabilă cu persoanele Prea Sfintei Treimi.” Aici există un anumit miez de nădejde în această lume a diviziunii, care constă din iubire maternă şi uneori

din conjugală: „a pierde dintr-o dată tot gustul pentru viaţa personală.” Acesta ar fi arhetipul iubirii pastorale, cel mai înalt nivel al unei astfel de iubiri, cel mai înalt nivel a unei astfel de dispersiuni a individualităţii cuiva.” Apostolul Pavel şi-a pierdut viaţa personală ca Hristos să trăiască în el. „Unitatea pastorului cu Hristos şi cu turma lui nu este ceva stabilit numai intelectual, ci este o stabilit intelectual, într-o unitate esenţială.” Antonie accentuiază aici acest lucru cu o vehemenţă suprinzătoare. „Nu este unanimitate, nici unitate a esenţei, cum ar fi unirea Tatălui cu Fiul.” Este o unire a fiinţei generice, care a fost perturbată şi slăbită prin cădere, dar manifestată şi restaurată din nou în Noul Adam. În el poporul s-a alăturat de Hristos ca „să intre în natura veşniciei,” comunicându-i o „parte din substanţa lui.”

Vocaţia pastorală este şi ea în construcţia unei unităţi tainice, trupul lui Hristos. Pentru a confirma această idee interesantă a unităţii umanităţii, Antonie îl citează pe Grigorie de Nyssa prin lucrarea lui *Nu există trei dumnezei,* citează din *Ascetica* Sfântului Vasile cel Mare şi se referă la Sfântul Ioan Hrisostom.[473] El arată idei cu nimic mai puţin decât le dezvoltă, lăsându-le fără nicio explicaţie. Termenii şi conceptele cum ar fi „unitatea naturii,” „unitatea de un anume fel”, „voinţa,” „personalitatea” şi aşa mai departe şi care sunt lăsate fără o formulare definită sau precisă fiind un subiect cu nişte interpretări diverse. Există destule temelii să ne îndoim că Antonie şi-a angajat referinţele lui patristice într-un fel cerut de relaţiile comprehensive găsite la părinţi.

Învăţăturile lui Antonie despre pastoraţie sunt legate organic de înţelegerea lui a dogmei răscumpărării. „În ciuda sistemelor filosofice ale şcolilor, răscumpărarea constă în special din restaurarea unităţii iubirii împlinite într-o nouă revelaţie a harului şi a ascultării oamenilor faţă de Dumnezeu, faţă de Mântuitorul şi între ei.” Lupta din Gheţimani ar trebuie să fie înştiinţată ca şi o luptă primară şi răscumpărătoare. În *Catehismul* lui, care a fost scris la o

473 A se vedea notele de sus şi de jos.

dată mai târzie, Antonie oferă următoarele formulaţii: „de ce chinurile lăuntrice ale lui Hristos asupra păcătoşeniei umane s-au manifestat în răscumpărarea noastră? Din cauza unei iubiri care se împărtăşeşte de suferinţa noastră şi fiindcă astfel ne putem apropia de duhul sfinţeniei, fiind victorioşi asupra păcatului.”[474] Antonie leagă lupta din Gheţimani cu „cea mai naturală” rugăciune a capitolului al 17 din Evanghelia lui Ioan. În acest sens, moartea pe crucea este cumva lăsată în umbre.

Însufleţirea morală şi sensibilitatea morală, capacitatea ei de a fi impresionantă şi atenţia faţă de învăţăturile morale a oamenilor şi a societăţii contemporane, care i-a atras pe mulţi încă de la început. Aceste căutări le-a aplicat cuvintelor Mântuitorului: „nu eşti departe de împărăţia lui Dumnezeu” (Marcu 12: 34). El a avut în vedere ascensiunea morală în societăţii educate, reflectată în literatură şi animaţia „mistic morală a oamenilor,” atât de bine judecată de sectari. „Astfel, aproape toate tendinţele seculare ale vieţilor noastre morale şi naţionale nu sunt mult prea departe de ea – este vorba de acel câmp care aşteaptă secerătorii pentru a devenii grâul Domnului.” De aici insistenţa emfatică pe nevoile pastorului şi aluzia lor spre omul contemporan şi influenţa lui directă de a ştii „viaţa şi ştiinţa,” în special din punctul lor de aluzie pentru omul contemporan şi egal influenţa lui faţă de viaţa morală a omului.” El nu a pus mare accent pe necesitatea literaturii şi l-a considerat pe Dostoevski un învăţător despre viaţă. Cu o mare ironie el a vorbit despre zeloţii care şi-au păstrat credinţa lor prin nişte simple obiceiuri şi astfel le-a fost frică să citească cărţi seculare. Ei s-au temut de sine şi de credinţa lor inconştientă. „De aici exclusivitatea şi lipsa lor de toleranţă, ca şi un fel de discuţie nesfârşită asupra concentrării între cunoaştere şi credinţă, religia sentimentului necontrolat, capacitatea distructivă a raţiunii speculative, pericolul disputelor religioase şi chiar

474 *Catehismul ortodox creştin* a fost publicat în emigraţie la Sremski Karlovici în 1924.

lipsa lor de simpatie faţă de eterodocşii care au acceptat Ortodoxia.”

Antonie a avut un simţ acut pentru autonomia Bisericii, ca fiind ceva care nu era din această lume. De aici distincţia absolută între formele activităţii Bisericii şi viaţa seculară. Pastorul trebuie să se protejeze împotriva unei secularizări duhovniceşti lăuntrice, împotriva infecţiei de secularism sau legalism şi să fie şi mai precaut împotriva constrângerii duhovniceşti. Trebuie să operăm prin adevărul cuvintelor şi să zdrobim conştiinţa prin autoritate. Împărăţia lui Dumnezeu este construită în lume numai prin puterea unei regenerări duhovniceşti. „Rafinamentul moravurilor ar putea venii numai prin eforturile sufletelor libere şi nu prin instituţii politice.” Aceasta l-a condus pe Antonie la o dispută cu statul. Biserica rusă ar fi în captivitate faţă de stat. „Ea a fost lipsită de un cap legal şi dată subiecţilor birocraţilor laici.” Sinodul este o instituţie deplin necanonică „necunoscută Sfintei Ortodoxii şi concepută cu scopul de a slăbii şi a dezmembra.” Sinodul nu are în niciun fel o administraţie conciliară. „Biserica Ortodoxă a fost înrobită acestei instituţii.” Antonie era de fapt de opinie că vrea să construiască împărăţia lui Dumnezeu în societate şi astfel de separat Biserica de lume şi lumea atunci când a fost lăsată să îşi urmeze soarta ei, s-a dovedit a fi o revizuire neobosită. Antonie s-a temut de interferenţa ecclesială ca şi un act de a devenii o parte din lume. Acest principiu de lipsă de interferenţă a însemnat în practică, o retragere din faţa lumii, ca şi cum ar fi fost o retragere de succes din lume.

Principala problemă a schemei practico-ecclesiale nu a stat în această problemă aplicată şi mai important a fost moralismul excesiv, psihologismul moralist. Reiterarea lui constată că creştinismul este o „religie a conştiinţei” care a devenit obositoare. Preoţia ar fi în acest sens total eclipsată de pastoral. Momentul sacramental rămâne în întregime neexprimat, în viaţa Bisericii şi în munca pastorală constructivă. Antonie l-a evitat pe Vladimir

Soloviov tocmai din cauza sacramentalismului acestuia.

Nu putea fi de acord cu permisiunile aparente ale pastorului de a îndeplinii tainele, ca acte morale („să ne iubim unul pe altul ca într-un gând să mărturisim"), ci numai prin nişte acte „tainice," ca şi cum ele ar venii dintr-un fel de magie. El iubeşte să vorbească de taine ca şi un mijloc material al harului, ca şi taina Bisericii etc.[475]

Evident Antonie a eşuat să remarce că lovitura lui reprimată nu numai la Soloviov ci şi la părinţii de la Sfântul Ioan Gură de Aur sau chiar de la Sfântul Ignaţiu al Antiohiei, dimpreună cu „medicina nemuririi," până la

475 Cât se poate de caracteristice în orientarea lui Antonie sunt eseurile lui direcţionate împotriva lui Vladimir Soloviov (colecţionate în volumul trei din (ele sunt colecţionate în volumul trei din *Polonie sobranie soschinenii* [Kazan, 1909], ediţia a doua, vol. 4. Kiev, 1917]. „Un scriitor care prin tăria cercetărilor filosofice şi apologetice se luptă împotriva duşmanilor lui Hristos, se întristează din câte se pare de adevărul care lipsit de ajutor se frânge atât de încet şi imperceptibil. Fără îndoială nu ar trebui să vedem credinţa lui Hristos pângărită de înalta societate şi călcată sub picioare de un tineret nihilist depravat. În loc, ca şi gânditor, cu scopul ca prin munca viaţii duhovniceşti şi a ştiinţei astfel de daruri să poată fi dobândit prin harul lui Dumnezeu, în faţa căruia duşmanii lui Hristos au cădea jos, ar începe să gândească despre construirea unui stat social şi ecclesial care prin puterea Bisericii ar putea subjuga sau ofensa Biserica şi puterea atribuită ei care astfel ar putea opera fără interferenţă şi şi-ar putea cucerii duşmanii ei." (vol. II, p. 8). Antonie îi apostrofează pe Soloviov pentru încrederea lui în stat şi nu pentru că el căuta independenţă şi libertate. „Autorul nu a voit să în considerare că numite forme ale vieţii sociale, în esenţa lor, nu pot intra în Biserică, fiindcă existenţa lor ar depinde de o viaţă după în conformitate cu apucăturile omului vechi, viaţă care astfel ar rămâne şi ea neeliberată faţă de păcat." Aşa stau lucrurile cu statul unde se aplică forţa fizică, măsurile pedepsirii şi ale răscumpărării. Biserica nu ar trebui să fie scoasă din joc din cauza instituţiilor statului îndatoririle pe care Dumnezeu i le-a lăsat. Ar înceta să mia fie o Biserică, ar înceta să fie o unire a conştiinţei umane. (III, p. 12). Antonie nu menţine că Biserica are „datorii sociale" ci pur şi simplu că ea are ceva rezoluţii în ruta ei specială şi independentă. A se vedea celebrul său eseu: „Cum se leagă slujba bunăstării sociale de interesele faţă de mântuirea sufletului?"] *Sochineniia,* vol, II, publicată mai întâi în *Bogoslovki vestink* (iunie, 1892). [Nota autorului, din biografie].

Nicolae Cabasila şi la Sfântul Simeon Noul Teolog.

Ca şi ţel al activităţii pastorale Antonie a avansat nu numai la preoţie ci şi la un interes faţă de „bunăstarea socială.” Ar fi destul să comparăm eseurile lui de teologie pastorală cu *Jurnalul* părintelui Ioan de Kronştadt cu scopul de a simţii incompletitudinea şi deplina incoerenţă duhovnicească a acestui moralism unilateral. Strict vorbind, aceasta reprezintă idealul unui altruism ideal activ, care numai acum a fost transferat Bisericii. Antonie are mai multe lucruri de spus despre rugăciune şi o vede justificată în principiul fundamental al acţiunii pastorale. Are puţin de spus despre taine. El înţelege cumva rugăciunea psihologic, ca un fel de a depăşii izolarea duhovnicească. Este cât se poate de caracteristic că el consideră „dogmatismul” în serviciul liturgic (la Ioan Damaschinul şi alţii) ca un fel de „coborâre” în comparaţie cu inspiraţia primelor secole, deşi poetica liturgică îşi reţine o mare parte din ruptura şi contemplaţia duhovnicească. Antonie priveşte „bizantinismul” reţinut, contemplând că „conştiinţa noastră religioasă a fost în întregime cu o mentalitate negativă a dezvoltării duhovniceşti, care a fost epuizată în lupta singulară dintre patimi şi care ştie puţin despre fructele pozitive ale Împărăţiei Cerurilor şi de o iubire bucuroasă pentru om.” Un anumit gust al unui optimism umanist este aparent în Antonie. El trasează priveliştea lui pastorală la sursele patristice, dar influenţa literaturii contemporane este şi mai puternică. El este mai aproape psihologic de publiciştii slavofili decât de Filocalia rusească. Din cauza nemulţumirii lui faţă de „erudiţia occidentală” el a rămas apropiată de ea. Renunţarea la cărţile occidentale nu înseamnă a fi liber faţă de duhul occidental.

Contemporanii au remarcat deja similaritatea dintre ideile lui Antonie asupra teologiei pastorale şi cele exprimate de S. A. Sollertinski *Pastoratul lui Hristos mântuitorul* (1887).[476] Există o întoarcere evidentă aici la aceste temelii ale „erudiţiei occidentale.” Pentru

476 A se vedea Kartaşev, op. cit.

Sollertinski pastoratul este epuizat de „serviciul învăţăturii creştine” şi răscumpărarea este explicată în termenii învăţăturii: comunicaţie a poporului a adevăratei învăţături şi a adevăratelor scopuri a activităţii umane.” Aceasta este exprimată în numele primar al „Fiului Omului.” În viziunea lui Sollertinski predica de pe Munte este „simbolul credinţei” Bisericii primare, un fel de program pentru împărăţia lui Dumnezeu. Antonie se mişcă în aceiaşi sferă de idei.

Moralismul lui Antonie poate fi simţit acut în experimentele dogmatice. La începutul secolelor în 1890 s-a simţit nevoia unei sinteze teologice care a devenit din ce în ce mai puternic simţită. Teologia „scolastică” a încetat mai de multă vreme să fie mulţumitoare, în timp ce metoda istorică nu a produs o sinteză şi nici nu a creat un sistem. S-a căutat o cale de ieşire prin explicaţia morală a dogmelor. Dogmatica a fost restructurată dintr-un punct de vedere dogmatic. Şi Antonie a devenit lumănătorul noii teologii. Datoria apologetică emană din el. Astfel, când impenetrabilitatea lui „eu” şi a lui „non-eu” este mutată, adevărul Dumnezeului Triun este văzut ca şi un arhetip al unităţii umane şi a iubirii. Şi aici putem, găsii ideea morală a Bisericii. Dogma Dumnezeului Triun oferă o „o temelie metafizică unei iubiri morale imperative,” la fel cum doctrina răsplătirii dincolo de mormânt oferă temelii pentru virtutea răbdării. Virtutea nu se întemeiază nici în individualism şi nici în panteism. „În acest moment apare asistenţa Sfintei Treimi, cea mai binecuvântată şi mai adevărată existenţă, în care libertatea şi veşnicia persoanelor nu clatină unitatea, în care nu există loc pentru o personalitate liberă, dar care există ca şi o rezervă de sine personală. Învăţăturile despre iubire sunt un fel de lege lăuntrică, nu un fel de datorie formală şi totuşi iubirea semenului nu este iubire de sine, fiindcă ea păstrează deplin sensul iubirii morale. Ar fi lipsit de sens să nădăjduim să depăşim diviziunile din existenţă în fiecare suflet uman dacă nu le-ar fi descoperit Sfânta Treime. „Fără această dogmă sfântă, porunca evanghelică

a iubirii ar fi lipsită de putere.” Antonie aplică dogma „experienţelor morale” şi contemplaţiei duhovniceşti.

În metafizică Antonie era mult mai precaut decât erau Sfinţii Părinţi şi aceasta ar fi slăbiciunea lui. fără îndoială el se aseamănă lui Kant şi metodei lui din a doua *critică.* Nu este oare „experienţa morală” identică cu „raţiunea practică”? Nu stă justificarea dogmei în faptul unor premise ideale ale virtuţilor care sunt realizate în ea? Însuşi Antonie a admis că Kant „ a avut o abilitate aproape infailibilă de e extrage ideea practică a răscumpărării care a descoperit insuficenţa totală a interpretării morale a dogmelor.”

În spatele acestor doctrine se poate vedea o experienţă duhovnicească genuină, o anumită întâlnire duhovnicească cu Hristos Mântuitorul.

Suferinţele lui pentru păcatele mele sunt manifestaţii ale răscumpărării, marea Sa răbdare este mântuirea mea şi nu numai în sensul unei sensul unei exemplu inspirator, ci într-un sens real, ca prin Iisus Hristos, care prin iubirea lui a plâns pentru păcătoşenia mea, eu, prin propriile mele eforturi să umblu pe calea luminii, să îmi fac esenţa mea propria mea proprietate, căci în el trăiesc şi în El îşi însufleţesc noul meu om.

Totuşi, în ciuda autentificării experienţei lui, în el rămâne un gust care nu poate fi cuprins de psihologism şi pietism. El nu dobândeşte nici obiectivitate şi nicio perspectivă metafizică. Ca şi rezultat, Antonie a deviat decisiv de la tradiţia pe care se fundamenta aşezată de Sfinţii Părinţi. El pur şi simplu raţionează pe un plan diferit. Subiectul, în cele din urmă, nu ar însemna substituţia unui principiu al iubirii, care ar însemna mai mult sau mai puţin de devenii asemănători cu Dumnezeu, din cauza unei înţelegeri „juridice” a conceptului de „satisfacţie.” Ar trebui să înţelegem şi să explicăm locul răscumpărării în plan iconomic ca fiind ceva acre s-a realizat obiectual. Din cerbicie şi cu o lipsă totală de reţinere, Antonie respinge învăţăturile „şcolii catehetice” sau aşa numita „teorie juridică,” care a fost luată din

scolastica occidentală: „pe care nu o voi numii niciodată o parte din Biserică.” El merge mult mai departe, găsind în noţiuniunea de „sacrificiu” ca fiind prost interpretată. Evangheliile le explică într-un sens metaforic şi figurativ. În încercarea de a explica sensul morţii pe cruce el a căzut în cel mai josnic impersonalism. „Suferinţele fizice ale lui Hristos şi moartea lui trupească au fost necesare mai presus de orice, pentru ca credincioşii să înţeleagă puterea suferinţelor duhovniceşti, care sunt incomparabil mult mai intense decât durerile lui fizice.” Omul căzut a devenit un sclav al insensibilităţii. El nu mai poate pătrunde taina suferinţelor duhovniceşti fără să simtă un şoc. „Natura noastră a devenit atât de grosieră, astfel încât înrobită de senzaţii trupeşti şi frică de moarte, ar devenii cât se poate de greu să înţelegem genuin suferinţele pur duhovniceşti care au apărut în vremea suferinţelor trupeşti şi a insultelor date de cei din jurul Lui.” sângele curăţit, crucea mântuitoare, mormântul purtător de viaţă – toate chipurile, care converg o „înţelegere obişnuită” a patimii răscumpărătoare. „În aceasta există o comoară a celor mai impresionante momente din încercările lui.” Antonie a permis ca prin legătura dintre trup şi suflet să găsim aici un sens mai profund şi mai tainic.” Totuşi, cel mai important pentru unul care a fost mântuit este impresia lui, simţul tandreţei, pe care crucificarea o evocă îl el. „Suferinţa lui Hristos de uneşte cu El şi tristeţea lui ne face să devenit subiectul nădejdii şi iubirii faţă de El, recreându-ne din nou.”

Linia de gândire a lui Antonie ne duce la negarea păcatului strămoşesc. Păcătoşenia umană este interpretată într-un fel în întregime atomist, care stă în contradicţie cu doctrina unităţii naturii umane. „Adam nu a fost atât de mult vinovat pentru păcătoşenie după cum el a fost primul care a păcătuit, aceasta însemnând că el totuşi a păcătuit voluntar. În orice caz, „naşterea noastră din nişte strămoşi păcătoşi nu este singura raţiune pentru condiţia noastră păcătoasă.” În ea există un aranjament duhovnicesc special. „Ştiind că fiecare din noi a dobândit voinţa de sine

a lui Adam, Dumnezeu ne taxează la naştere cu o natură mortală şi căzută, cu nişte impulsuri prestabilite, prin care noi ne descoperim nimicnicia şi suntem umiliţi." Mai mult, „nu din cauza faptului că suntem urmaşii lui Adam toţi suntem păcătoşi, deşi ne exercităm voinţa spre bine, ci din cauza celui Omniştient care ne oferă viaţă ca şi popor (şi nu îngeri de exemplu) şi fiindcă el a prevăzut că toate voinţele noastre vor fi similare cu cea a lui Adam, care esenţial nu a fost rău, ci neascultător şi mândru şi care a cerut constant şcoala corectitudinii, care se manifestă în viaţa noastră fizică pe pământ."

Ceea ce este uimitor în schema artificială este raţionalismul şi primitivismul deducţiilor, teologhisirea unui sens obişnuit şi violarea încăpăţânată a evidenţei revelaţiei. Antonie şi-a definit teoria ca şi „conversiune a teologiei în monism moral." El nu verifică presupoziţiile ontologice al învăţăturilor lui – el pur şi simplu nu a fost interesat de ele. El nu face nicio legătură între interpretare şi dogma de la Calcedon a celor două naturi sau definiţia celui de al Şaselea Sinod Ecumenic cu privire la cele două voinţe.[477] Chipul lui Hristos mântuitorul rămâne destul de vag în acest portret. Antonie este preocupat de o singură problemă: „de ce a avut loc întruparea, patima şi învierea lui Hristos pentru noi?" Cum este viaţa, sfinţenia şi biruinţa lui împărtăşite nouă? Singurul răspuns mulţumitor ar putea fi considerat

477 Probleme cu privire la persoana şi natura lui Iisus Hristos au fost subiectul unei controverse generale în Biserică în timpul Sinodului Ecumenic cinci, ţinut în 451, care a fost oprima mare încercare de a rezolva controversa şi care a produs celebra definiţie care l-a mărturisit pe Hristos ca fiind de o persoană şi de două naturi: dumnezeiască şi umană. Decizia de la Calcedon, a fost respinsă de câteva Biserici naţionale din est şi de împăraţii bizantini care au încercat să impună soluţii care erau mai mult diplomatice decât monoteiste sau despre voinţa din Hristos. Acestea au fost respinse de Biserică de Sinodul Ecumenic Cinci ţinut în Constantinopol în 680 şi 681, care au reafirmat Calcedonul şi a mărturisit prezenţa a două voinţe în Hristos: dumnezeiască şi umană. A se vedea volumul VIII, *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski, Părinţii bizantini din secolele cinci opt.*

„monismul moral.” Mântuirea noastră este o renaştere. De aici, o iubire care suferă pentru noi, care ţine căderea semenului cu o astfel de tristeţe că ne oferă iubire celui care a păcătuit” şi care ne reînnoieşte. Compasiunea înseamnă suferinţa pentru celălalt. Antonie trasează experienţa Mântutorului din experienţa umană şi din cea pământească. „Ar trebuie să presupunem că în acea noapte în Geţimani gândirea şi sentimentele Dumnezeului Om pentru multele din milioanele dintre cei căzuţi şi el a plâns cu o tristeţe iubitoare pentru fiecare individualitate – un lucru care ar putea fi posibil numai de o inimă omniştientă. În aceasta constă „răscumpărarea noastră.” Din cauza lipsei de incompletitudine, viziunea lui Antonie a posedat o mare integritate. Totuşi el nu a ajuns la o sinteză teologică. „Monismul moral” nu s-a dovedit a fi o temelie morală fermă pentru aceasta.

Predilecţia pentru o interpretare „morală” a dogmelor a devenit, pentru o vreme, dominantă în teologia rusă. Ar mai trebui să remarcăm cartea lui A. D. Beliav *Iubirea lui Dumnezeu: un experiment în descoperirea celor mai adevărate dogme creştine pe baza iubirii lui Dumnezeu,* care a apărut mai întâi în 1880.[478] Această carte a fost scrisă pe un stil vechi cu o influenţă decisiv a teologiei speculative germane şi cu un fel de desconsiderare surprinzătoare a lucrărilor părinţilor. Autorul pretinde că, cu o singură excepţie, cea lui Augustin, există o proprietate a „proprietate şi semnificaţie” faţă de materialul patristic de mai sus şi refuză să îi considere pe sfinţii Părinţi ca şi o sursă. Cartea include multe obiecţii şi idei noi, totuşi raţionalismul lui psihologic este surprinzător. Autorul încearcă să cuprindă psihologia şi sacrificiul patimii mântuitorului, ascultarea şi tristeţea lui etc. „Ceea ce îi chinuia pe el a fost moartea duhovnicească a oamenilor pe care i-a simţit, pe care a trăit-o şi care a îndurat-o în cele din urmă în inima lui.” Hristos a trecut prin pedeapsa condiţiei „morţii veşnice,” a înstrăinării deplin de Dumnezeu. În aceasta ar însemna

478 A se vedea Kartaşev, *op. cit.* şi bibliografia.

„sacrificiul nelimitat pe cruce.” Aşa a fost ridicară pentru prima dată problema golirii de sine, *kenosis*, care s-a ridicat în dogmatica creştină.

Lucrarea lui P. I. Svetlov *Sensul crucii în lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos* (Kiev, 1893, a doua ediţie, Kiev, 1907) a fost o cartea mai echilibrată.[479] Svetlov a început prin a reexamina şi analiza atent textele şi mărturiile Sfinţilor Părinţi. Ţelul lui a fost de a se opune teoriei „juridice” occidentale cu doctrina patristică. Totuşi, el angajează evidenţa patristică cu o unilateralitate singulară. Lui Svetlov i-a lipsit în întregime o doctrină a omului – o opinie pe care o împărtăşeşte cu Antonie. Locul ei este luat de psihologia morală, de doctrina păcatului şi a renaşterii. Se poate simţii influenţa psihologică a protestantismului şi depărtarea de patristică. Teologia este prelucrată aici după o metodă empirică, un domeniu al faptelor. Nu există loc pentru metafizică. Svetlov este cât se poate de preocupat de analiza psihologică. Mai înainte de Hristos, omul nu era capabil să creadă în bine, în iubire în iertare. Nici nu era capabil să se ascundă în sine. În Hristos se descoperă că omul poate crede că ar putea devenii mai mult decât era posibil. „Prin el am ajuns să iubim omul, să credem în el şi să descoperim sensul vieţii.” Hristos descoperă în sine adevărul omului. „Evangheliile arată respect faţă de om, credinţa noastră arată capacitatea lui spre bine.” Prin învăţăturile lui Hristos a deşteptat învăţătura omului spre bine şi iubirea lui arată în spre un „act simpatetic de imitaţie” – el este „cel care suferă adevărul de dragul binelui.” În cele din urmă, însuşi adevărul este în suferinţă, „binele este crucea.” Mai înainte de Hristos, omul era înspăimântat de suferinţă, care era o pedeapsă şi un semn al mâniei. Prin suferinţa lui Hristos, ca şi sacrificiu, devine o bucurie. „Religia creştină este o religie a crucii, a suferinţei pentru bine cu scopul de

479 Paul I. Svetlov a scris *Chto chitat po bobosloviiu?* [*Ce să citim din teologie?*] (Kiev, 1907). Această carte este o descriere a literaturii apologetice în limba rusă şi în cele vestice.

a dobândii victoria supra răului."[480] Ar fi imposibil să înţelegem crucea afară de ideea de sacrificiu.

În acest sens Svetlov se separată decisiv de Antonie. Înţelegerea sacrificiului este cheia la dogma răscumpărării. Cel mai înalt sacrificiul este iubirea şi în iubire constă tăria sacrificiului lui Hristos. „Satisfacţia" este oferită iubirii lui Dumnezeu şi ceea ce este oferit este iubirea.

Hristos în sfintele Sale suferinţe pentru umanitate, a experimentat în sine judecata pusă pe umanitate, toată soarta desemnată de păcat şi prin această suferinţă pentru umanitate el S-a amestecat cu umanitatea, exprimând o iubire pentru umanitate şi Dumnezeu Tatăl... Hristos suferă pentru oameni şi nu separat de ei, ci cu ei... Suferinţa Lui a fost o împreună suferinţă – el nu este singurul Suferitor, ci co-suferitor.

Această participare la sacrificiul lui Hristos ne este oferit în Sfânta Euharistie ca şi un sacrificiu şi o taină, „fără de care sacrificiul oferit pe cruce nu ar fi putut fi realizat. Din nou Svetlov se diferenţiază de Antonie, accentuând semnificaţia expiatoare şi pogorârea la iad, învierea şi ascensiunea. Mântuirea noastră este împlinită de formarea Bisericii.

Mult mai aproape de Antonie este Serghei Stragorodski, care mai târziu a devenit patriarh de Moscova.[481] Lucrarea sa, *Doctrina ortodoxă şi mântuirea*

480 În acest sens Antonie era următoarele lucruri de spus cu privire la acest subiect: „mântuirea este renaştere, renaşterea suferinţă: suferinţa pentru omul natural este subiectul revulsiei, dar atunci când omul Dumnezeu a suferit, suferinţa nu a mai fost pentru credincioşi un act de convulsie, cu unul de cult." (*Polnoe sobranie sochinenii,* III, p. 124). Aceasta se înţelege faţă de sacrificiul Vechiului Testament. Cf. introducerii eseului lui Svetlov la nepotrivirile teologiei occidentale. A se mai vedea eseurile din *Misionarskoe obozrenie,* de exemplu, în 1898. [Nota autorului, din bibliografie].

481 Serghei Stragorodski a fost rectorul Academiei din Sank Petersburg şi ofiţerul de prezidiu al întâlnirilor Religioase şi Filosofice din 1901-1903. El a jucat un rol critic în soarta Ortodoxiei ruseşti după 1917, deţinând poziţia de *locum tenens* a tronului patriarhal după moartea patriarhului Tihon (1925), fiind numit în cele din urmă

(1895), nu merge mai departe decât la un fel de „aspect moral subiectiv” al dogmei. Doctrina ortodoxă este portretizată ca şi opţiune faţă de cea a Occidentului. Opoziţia este un punct de vedere moral împotriva unuia legal. Serghei se sârguieşte să excludă heteronomismul din doctrina mântuirii. Nu putem întreba cum poate dobândii omul mântuirea, dar ne putem întreba cum devine mântuirea efectivă.” Serghei demonstrează cât se poate de convingător identitatea între extaz şi virtute, între mântuire şi desăvârşire, astfel că nu credem că am putea vorbii aici despre o răscumpărare veşnică. Viaţa veşnică nu este ceva pe care îl aşteptăm dincolo de mormânt, ci este binele însuşi şi astfel îl posedăm deja încă de aici. Serghei arată deschis procesul conversiunii morale de la păcat la Dumnezeu. Orişicum, partea obiectivă a procesului rămâne în umbră. Chiar şi Antonie a arătat că Serghei vorbeşte fără precauţie despre taine, în special despre botez sau „pocăinţă.” (Aceasta prin este ceva caracteristic). Putem avea impresia că revoluţia morală, decizia „a ne oprii a mai păcătui” este ceea ce este decisiv în taine. Omul poate fi reînnoit prin pocăinţă. „Vâltoarea vieţii este astfel distrusă.” Asistenţa harului reînnporspătează pur şi simplu decizia luată de voinţă, „actul libertăţii.” Îndeplinirea tainelor nu este necesară la modul necondiţional „din moment ce esenţa adevăratului creştin – dorinţa după împărăţia lui Dumnezeu – a fost formată în cineva.”

Martiriul, chiar şi fără vărsarea de sânge este într-un anume fel identic cu botezul. „Ambele încep din aceiaşi dorinţă irevocabilă de a îi slujii lui Hristos şi din renunţarea la dorinţele păcătoase. Ca să ne exprimăm şi mai clar: „esenţa tainei constă în restabilirea zelului omului pentru bine.” Suntem mântuiţi prin milă şi prin credinţă. Prin credinţă recunoaştem mila şi descoperim iubirea lui Dumnezeu, care constă în faptul că păcatul a fost iertat şi nu ne mai blochează accesul spre Dumnezeu. Noi recunoaştem în Dumnezeu un Tată şi nu un Stăpân

patriarh în 1943. A murit anul următor.

Înspăimântător. [*Groznyi vladika*].”

Serghei a arătat astfel dorinţa de deriva teologia de experienţă, din experienţa viţeii duhovniceşti şi în aceasta ar consta semnificaţia esenţială a cărţii. Această întoarcere la părinţi aduce tot ceea ce a fost conţinut în teologia patristică la un ascetism interpretat psihologic. Cu nimic mai caracteristic nu este pentru părinţi realismul lor metafizic. Cel puţin putem pune în aplicare patrologia ca şi o bază de a justifica moralismul şi psihologismul şi acelaşi lucru s-ar putea aplica pentru un voluntarism exagerat în ascetism. În cele din urmă, nu putem substitui ascetismul pentru dogmatică şi nici nu putem dizolva dogmatica în ascetism. O astfel de ispitire este o indicaţie a unei declin teologic. Şcoala rusească de „monism moral” a arătat acest fel al declinului. Nu a conţinut niciun fel de inspiraţie contemplativă, în timp ce poseda prea multă analiză psihologică de sine. Acesta a fost fără un ecou al dispoziţiilor teologice occidentale şi au reprezentat o concentrare excesivă asupra problemei justificării. Ceea ce era nevoie ar fi fost o întoarcere la părinţi mult mai umilă şi mai deplină.

XIII

Maxim Mateevici Taraev

Dintre cei mai extremi reprezentativi ai moralismului în teologia rusă au fost Maxim Mateevici Taraeev (1866-1934).[482] Taraaev a ocupat locul teologiei morale la Academia din Moscova. Principalele contururi ale teologiei lui biblice au fost desemnate în prima sa carte, *Ispitirile Dumnezeului om* [*Iskhuşenie bogochelovega*]. „Principala mea operă... care conţinea deja tot sistemul filosofiei mele creştine şi care ar fi putut fi echivalată cu *Temeliile*

482 Există un studiu recent despre Taraeev în engleză: Paul R. Valliere, „M. M. Taraeev: un studiu în etica şi mistica rusă,” dizertaţie de doctorat (Universitatea din Columbia, 1974).

creştinismului.[483] Toate scrierile mele subsecvente au reprezentat elaborarea mai decisivă a tezelor oferite aici."

Pentru Taraeev, tot sensul creştinismului este conţinut în ideea „ispitirii religioase." Aceasta ar fi una din cheile la sistemul lui. „Ispitirea religioasă" se distinge strict de „ispita morală," care ar presupune dorinţa carnală şi pierderea nevinovăţiei. „Ispitirea religioasă" este ispitirea gândirii, ispitirea unor contradicţii vii. Mai precis, ceea ce avem aici nu este o contradicţie morală ci mai mul tun fel de lipsă de corespondenţă între omul ideal, creat după chipul lui Dumnezeu şi limitaţile şi restricţiile practice ale omului. „Ispitirea religioasă este posibilă numai pentru o fiinţă care este limitată dar totuşi asemănătoare cu Dumnezeu şi ele cad din punct de vedere moral după condiţia morală a omului." În alte cuvinte, este o ispitire umană şi dumnezeiască în esenţă şi conţinut. Acuitatea ispitirii constă în intenţia şi dorinţa de a „viola legile limitării în numele unui principiu al lui Dumnezeu şi ele cad independent de condiţia morală a omului." Acuitatea ispitirii stă în esenţă şi conţinut. Acuitatea ispitirii stă în intenţia şi dorinţa de a „viola legile limitaţiei în numele unui principiu superior, a fi mulţumit de eforturile neostoite ale cuiva şi a afirma demnitatea morală a cuiva într-o exclusivitate limitată." Acesta ar fi păcatul religios al justificării şi afirmaţiei de sine, atitudinea unui „protest religios." Ispitirea religioasă este depăşită prin credinţă şi ascultare, prin „credinţa în demnitatea omului de a fi un fiu al lui Dumnezeu, care este neperturbată de lipsa de limitaţii a realităţii vieţii sale." O astfel de limitaţie trebuie acceptată şi probabil că în acest fel mărirea r putea depăşii „nimicnicia" sau limitaţile vieţii carnale, pentru ca să poată apare în noi viaţa cerească. Ca şi istorie, ea nu are niciun scop, nu conţine niciun sens.

Biserica, pentru Taraaev este o realitate „secundară" şi „definitivă" a creştinismului," „creştinismul în forma lui istorică" o organizaţie morală a unei „societăţi evlavioase." Creştinismul a dobândit o formă naturală şi istorică şi a

483 A se vedea nota 240.

devenit o forţă culturală numai prin Biserică. În scara de valori a lui Taarev istoria este ceva secundar şi în istorie creştinismul păleşte. „Creştinismul lăuntric, la fel ca şi veşnicia este de la Dumnezeu şi este imutabil. Biserica are un aspect pământesc, poartă trăsăturile unei condiţionalităţi umane şi se dezvoltă istoric. În Biserică, adevăratul creştinism al personalităţii este acoperit de praful lumesc: este acoperit de nişte culori întunecate, se mută şi se dezvoltă." Este un pălan extern, un domeniul al condiţionalităţi şi al simbolurilor. Esenţa creştinismului este intimă, „în absolutul religios al binelui, în valoarea absolută a personalităţii."

Taraaev a început să îşi construiască sistemul lui „în forma dogmatică de stradă," accentuând că el şi-a construit propria viziune despre lume, „are o înţelegere personală a creştinismului, o viziune religioasă personală" şi că ea nu poate fi comparată cu doctrinele Bisericii, care au numai o semnificaţie generală, căci ele există la un alt nivel. O anumită evaluare pătrunde imediat şi fără niciun sens: „ideea unui veşti bune car este mai înaltă decât orice credinţă sau simbol „dogmatic"; „intimitatea religioasă," apropierea de Dumnezeu este mai presus de orice doctrină sau rânduială. „Trecutul teologic a fost o vreme a unor încercări dogmatice... viitorul teologiei se v-a destăinuii mai apoi sub steagul unei metode ştiinţifice a filosofiei religioase, studiul mistic şi etic al creştinismului." Etica lui Taraaev are un fel special de a fi: „învăţăturile evanghelice nu cunosc noţiunile de conştiinţă, libertate naturală şi lege morală naturală."

Tareev nu şi-a îndeplinit sistemul lui, oprindu-se la nişte întrebări metodologice. El a voit să transpună creştinismul în „limba experienţei duhovniceşti." Ce ar însemna asta nu este destul de clar. Deşi el se exprimă cu un patos considerabil, nu există multă precizie. Ce înseamnă aceasta nu este destul de clar. Deşi se exprimă cu un patos considerabil, nu există precizie. „Relaţia de apreciere de încredere în contrast cu cea cunoştinţele obiective sunt singurele care contează aici. Cel care

cunoaşte este deplin transportat, aprins la inimă…Datoria de aici este să călcăm peste formulele creştine, peste înţelegerea teologică, în aroma experienţei, în mireasma experienţei duhovniceşti.” Ca să ne exprimăm mai concis, învăţătura despre valoare a fost avansată ca să înlocuiască învăţătura despre fiinţă. „Aceasta nu este adevărata perspectivă despre fiinţa actuală, ci perspectiva unei fiinţe adevărate, a unei fiinţe de valoare.” În alte cuvinte, nu este domeniul cunoştinţelor, ci al aprecierii.

Ceea ce nu a voit Taraeev, ceea ce a respins el este mult mai clar. Mai presus de orice, obiectivitatea lui. el admite chiar şi existenţa unei „avesiuni dogmatice” pentru obiectivism şi pentru mistică – „experienţa naturală a extazului, viziunilor apariţiilor” sau în alte cuvinte „duhul grec estic,” „filosofia unui estetism mort.” El nu a avut în minte doctrina Bisericii, ci „sistemele vechilor gânditori creştini”, patrologia. „Ar fi cazul să ne dezrobim de jugul bizantin.”

În ultima sa carte, *Filosofia creştină* (Moscova, 1917), Taraev a respins şi a neglijat principiu tradiţiei. Într-un anume sens Cuvântul lui Dumnezeu şi tradiţiile au o valoarea egală, dar cu un caracter diferit – ele nu pot fi substituite unul pentru celălalt, se vorbeşte de lucruri diferite. Cuvântul lui Dumnezeu conţine esenţa creştinismului; tradiţia este un fel de cod ecclesial, cu un sens şi o semnificaţie deplină, limitată la mediul social. Aceasta se leagă de dogmă: „valoarea dogmei stă în unitatea viaţii Bisericii.” Această experienţă intimă a dogmei nu este cunoscută („fantoma dogmatismului”). „Dogma este necesară în măsura în care Biserica este una, în măsura în care unitatea Bisericii este una.” Prin autoritatea ei formală l nu ne reţine de la o libertate teologică. „Învăţătura ecclesială şi cea dogmatică este exprimă în formule abstracte, care nu cer niciun fel de conţinut tainic şi experienţial şi astfel nu restricţionează calea creativă a gândirii creştine. Sistemele patristice restricţionează arbiralitatea prin scrieri dogmatice. Tareev respinge orice formă de intelectualism, care în viziunea lui

a fost moştenită de la părinţii filosofiei clasice. Filosofia duhovnicească ar fi filosofia inimii. „Duhovnicia omului înţelept," accentuiază el nu „urmează cale unui obiectivism teoretic... el gândeşte exclusiv şi secvenţial cu nişte evaluări mistice ale inimii." Aceasta se opune patristicii.

Învăţăturile Sfinţilor Părinţi sunt gnostice... Gnosticismul şi ascetica sunt date de tradiţia grecească. Literatura Sfinţilor Părinţi a slujit ca şi un mijloc de transmitere a unei viziuni greceşti străine, naţionaliste, ascetice, a înţelegerii şi a culturii noastre. Gnosticismul şi ascetismul sunt duşmanii de temut al geniului rusesc. Ascetismul bizantin care a otrăvit voinţa noastră şi ne-a desfigurat istoria.

Tareev a contrapus tradiţia şi cultura rusească şi pe cea greacă. El a pregătit o carte despre istoria teologiei ruseşti ca şi o filosofie a inimii; a voit să îl lege pe Platon Levşin cu Teofan Zăvorâtul. Taraeev a fost deplin cuprins de acest nou val de pietism evlavios, deşi nu înainte de a îşi petrece o vreme multă şi lungă într-o teorie complexă a *kenozei.* El nu vorbeşte de un creştinism duhovnicesc sau de filosofia creştină pentru nimic. El este un filosof, un „înţelept" în loc de a fi un teolog. El prezintă „ideea evanghelică" într-un veşmânt deplin filosofic şi motivele filosofice sunt mai puternice în el decât cele „evanghelice." El este inspirat nu de metafizică ci de „filosofia vieţii." Indiferent cât de mult el subestimează distanţa dintre Rudolf Loţe şi „teoriile valorii" şi a pragmatismului, concepţia lui aparţine aceluiaşi tip doctrinar.[484]

Taraeev nu a avut ucenici. El a provocat mai mult opoziţie decât simpatie. După cum au cerut principiile lui, el a rămas un gânditor solitar şi singular. Tocmai această singurătate caracterizează epoca lui. A ne reţine de la „obiectivitate" cere o şcoală rusă subiectivă d sociologie, la care se referă Taraeev. Principiul intimităţii religioase exemplifică modernismul moralist de la finele secolului al XIX-lea din vest şi acest curent vestic s-a răspândit repede în Rusia. Etica a fost opusă dogmatismului şi s-a făcut o

484 A se vedea Kartaşev, *op. cit.* şi bibliografia.

încercare de a se înlocui dogmatica cu etica. Prinţul Serghei N. Trubeţkoi în zilele lui a obiectat decisiv la toate. Taraaev a avut dispoziţia unui om de rând din vremurile lui. Dogmatica nu a avut multe de spus despre el; nu i-a răspuns la probleme unei inimii care crede.

Dogmaticianul nu răspund la întrebări. Ţelul lui este de a formula creştinismul sub forma filosofiei. El predă despre ceea ce a fost când nu era nimic, despre ce se întâmplă în ceruri şi ceea ce este dincolo de mormânt, dar nu are niciun cuvânt şi niciun termen să exprime ceea ce are loc în sufletul creştinului, acum pe pământ. Limba lui nu se potriveşte unor astfel de teme.

Acestea sub nişte obiecţii tipice filistine împotriva unei „filosofii" abstracte. În acelaşi timp, ele reprezintă un exod din istorie, un alt simptom al unui utopianism care a căzut ceea ce face ca în viaţa personală să conducă dincolo de o vanitate nefolositoare a unei construcţii istorice.[485]

XIII

Moralismul teologic al lui Victor Nesmelov

În teologie putem începe din două direcţii: de sus sau de jos, de la Dumnezeu sau de la om, de la revelaţie sau de la experienţă. Patrologia şi scolastica şi-au asumat prima cale, în timp ce „teologia modernă" a preferat a doua. Moralismul teologic este o formă de înclinaţie, de nu şi singura. În dublul său volum *Ştiinţa şi omul,* Victor Ivanovici Nesmelnov (1863-1920), un profesor la Academia Ecclesială din Kazan, a făcut un experiment unic în construcţia antropologică a unui sistem teologic.[486] Ca şi

485 În timpul revizuirii Academiei din Moscova în 1809, a fost cerută o explicaţie a viziunii teologice lui Taraaev şi a fost luat o mare desemnare. Părintele Ioan Ianişev a examinat scrierile lui Taraeev pentru Sinod. A se vedea articolul „Straniţi iz izdanii istorii bogoslovski nuaki. Reviziia akademii v 1908 godu," în *Bogolsovski vestinik* (1917), os. 6-7, 8-9, 10.12 [Nota autorului].

486 *Nauka o cheloveskoe* a fost publicat în Kazan în 1896 şi 1903. [Nota autorului]. Volumul unu a fost intitulat *Probleme fundamentale*

tânăr Nesmelov a studiat patrologia şi a scris un studiu teologic despre Sfântul Grigorie de Nyssa (1886). În dezvoltarea lui filosofică deziluzia lui a devenit din ce în ce mai pronunţată. Sub puternica influenţă a empirismului, el a negat pentru o vreme posibilitatea metafizicii, transferând problemele legate de Dumnezeu dincolo de limitele filosofiei, ca şi întrebare nu ca şi credinţă. În construcţiile lui aceste imprecizii pot fi simţite şi mai puternic.

Nesmelov începe de la om, începe de la data experienţelor şi a conştiinţei de sine. „Taina omului," care am putea spune este singura taină a lumii, este încă de la început o mişcare în dezvoltarea religioasă. Berdiaev se aseamănă lui Nesmelov: „el a convertit ideea de bază a lui Feuerbach despre taina antropologică a religiei într-o armă de apărare a creştinismului." Nesmelov remarcă afinitatea lui cu a lui Feuerbach. Taina omului stă în dualitatea lui: „omul este prin natură personalitate, arătând în sine o existenţă lipsită de condiţionalitate, în timp ce în aceiaşi vreme există ca şi un simplu lucru al lumii fizice."

Ceea ce este tainic în om este lipsa de corespondenţă şi contradicţia între „caracterul necondiţional" şi „fiinţa necondiţională" a personalităţii umane. Prin conştiinţa de sine omul transcede limitele lumii nu numai în dorinţele şi ţelurile lui. Înseşi natura omului se simte constrânsă de limitele lumii materiale şi prin condiţia fiinţei sale de „chip viu al lui Dumnezeu," el mărturiseşte fiinţa lui Dumnezeu. Personalitatea umană „afirmă real prin faptul realităţii sale ideale, existenţa obiectivă a lui Dumnezeu ca şi o persoană Triună." Contradicţia din acest caz naşte vină („stadiul anormal al fiinţei pământeşti."). Caracteristic omului este şi dorinţa lui de a se elibera de lumea naturală, căci el a fost chemat la o viaţă mai bună şi mai adevărată. A duce o viaţă pur materială nu se potriveşte unei fiinţe care se aseamănă cu Dumnezeu. Căderea este o dovadă a dualităţii existenţei omului.

Omul a dorit să devină Dumnezeu… El a creat un fel

ale vieţii şi volumul doi a fost intitulat *Metafizica vieţii.*

de iluzie neobişnuită în a se privii pe sine... Totuşi circumstanţele prin care omul a fost capabil să se seducă pe sine cu dorinţa unei vieţii dumnezeieşti l-au făcut incapabil să fie mulţumit cu poziţia lui actuală din lume şi în cele din urmă să respingă poziţia – aceste circumstanţe în şi prin sine dovedesc că omul nu a fost o generaţie accidentală a pământului şi că el nu este un sclav al naturii.

Omul nu a fost născut ca sclav al naturii şi în aceasta constă toată tragedia căderii: omul s-a inclus pe sine în natură. „El şi-a supus duhul unei părţi a lanţului general al lucrurilor lumeşti." Semnificaţia căderii stă în faptul că primul om nu a voit să ajungă la ţelul pentru care a fost creat dimpreună cu calea spre o libertate duhovnicească şi fidelitate faţă de voinţa lui Dumnezeu, ci mai mult via natura externă, dimpreună cu calea tainică a superstiţiei. În acest mod primii oameni s-au diminuat şi s-au redus pe sine „ la nivelul simplelor lucruri ale lumii." Omul a fost introdus în lume de două lucruri, ca şi un creator, dar nu ca şi un creator al planului lui Dumnezeu, căci omul din câte se pare nu a realizat acest plan. El a creat lumea crimei, o lumea care vrând nevrând este rea (fiindcă a devenit acum un om-lucru). „Faptul răului este acelaşi lucru ca şi cel al căderii." Această lume în care trăim este creaţia lui Dumnezeu. „Prin crimă a omul a distrus lumea care a fost creată de Dumnezeu."

Hristos mântuieşte omul şi îl mântuieşte din moartea Sa pe cruce şi prin învierea Lui. Nesmelov a respins decisiv explicaţiile juridice al mântuirii şi răscumpărări în termenii recompensei. Moartea şi învierea sunt singura cale de ieşire din păcat şi din rău. Lumea a fost creată din nou şi alterată de Hristos, dar într-un astfel de fel că condiţiile existenţei efective rămân inviolabile. Moartea nu ar mai putea elimina păcatul şi vina. Moartea normală îl distruge pe om. De aici, deşi a eliminat păcatul, o moarte de martir este insuficentă. Hristos a înviat din morţi şi învierea Lui a reafişat sensul morţii lui ca şi o posibilă eliberare de păcat. Moartea lui Hristos a fost un sacrificiu

şi un sacrificiu de Sine. Fiul lui Dumnezeu a murit pentru om. „Din câte se pare Hristos a acceptat moartea, moartea unui martir din fidelitate faţă de moartea, legea şi viaţa lui Dumnezeu ceea ce duhovniceşte ar constitui cea mai mare victorie asupra răului.”

Aici Nesmelov posedă un motiv original. Numai Fiul lui Dumnezeu ca şi creator al lumii este capabil („are o bază,” după cum se exprimă caracteristic Nesmelov) să îşi „asume” păcatele în Sine şi prin sine păcatele lumii – toate păcatele lumii.

Dacă el nu ar fi creat universul, atunci păcatul nu ar fi existat şi nici nu ar fi existat moarte. În alte cuvinte, numai el poate respinge originile existenţei lumii şi a realităţii pe baza şi pe scopul creaturalităţii ei. Singura responsabilitate a constituit o bază suficentă pentru el ca să descopere miracolul ca şi Creator al lumii, El ca şi Creator, a îngăduit să fie acuzat de crimele unei lumi păcătoase.

Astfel, fiecare mişcare a iubirii lui Dumnezeu a fost raţionalizată subtil din interior. Totuşi, păcatul a fost transferat – „la primul purtător al vinovăţiei întregii creaţii” – şi prin urmare l-a distrus, mântuirea mai cere o participare personală, pocăinţă, încercări duhovniceşti şi credinţă în justificarea în Hristos. Numai cei care caută pot fi mântuiţi.

Persoana care nu doreşte să admită necesitatea răscumpărării nu poate dorii ca păcatele lui să fie mutate de la el de Hristos şi din câte se pare el rămâne în păcatele lui. Cel care ar admite necesitatea răscumpărării dar care nu crede în tăria răscumpărătoare a morţii lui Hristos pe cruce, nu poate dorii ca Hristos să îi poată muta păcatele şi rămâne în păcatele lui. Totuşi, prin mila lui Dumnezeu mai există nădejde de iertare în viaţa viitoare. Mântuirea este împlinită numai la înviere. Numai Hristos învie. Mai înainte de a doua venire numai cetele îngerilor pot fi găsite în împărăţia lui Hristos; până când drepţii vor aştepta totul ca să poată crede.

Nesmelov a avut un concept unic al învierii. În ziua

învierii, Hristos v-a oferii fiecărui persoane „tăria creativităţii în viaţă” şi prin tăria sufletelor morţii îşi vor extinde instantaneu propria lor activitate creativă şi modalitate faţă de trupurile viitoare pentru ei înşişi. Aceste trupuri vor fi noi, potrivite pentru noile condiţii ale lumii, dar identitatea personală nu v-a rămâne nediminuată. Lumea v-a pieri şi se v-a schimba. „Tăria lui Hristos mântuitorul v-a schimba instantaneu haosul unor elemente lipsite de unitate ale unei lumi aflate în procesul pierii (în groaznicele flăcări ale unei lumi aflate în procesul dezintegrării), într-o Împărăţie nouă şi măreaţă a lui Dumnezeu. După cum se exprimă Nesmelov, prin învierea lui Hristos „a fost introdusă legea învierii morţilor” – la fel ca şi legea unei „morţi de care inevitabil nu putem scăpa” care a fost introdusă prin căderea primilor strămoşi. În Hristos, natura umană „a devenit trupul lui Hristos şi a rămas în el, ca şi trupul Lui veşnic.” În Hristos umanitatea omenirii s-a împărtăşit de veşnicie. „De la învierea lui Hristos din moarte, fiecare om devine un purtător al naturii veşnice ... fiindcă fiecare poartă în sine aceiaşi natură pe care Hristos a făcut-o natură, fiecare persoană este necesar un organ al trupului veşnic al lui Hristos.”

Nesmelov vorbeşte destul de vag şi în nişte termeni lipsiţi de convingere despre destinul ultim al lumii. Există mai multe ipoteze şi conjuncturi artificiale. El consideră probabilă un fel de ipoteză a iertării universale oamenilor, „exclusiv prin mila şi iertarea unui Dumnezeu iertător.” Păcatul poate fi iertat omului în viaţa viitoare. Nesmelov crede că şi anumite din duhurile care „cred şi se cutremură” vor fi şi ele eventual iertate. El găseşte ideea apocatastazei convingătoare „în domeniul consideraţilor raţionale.” Judecata de apoi şi învierea v-a însemna restaurarea unei lumi distruse de cădere. „Totuşi, Dumnezeu care este atotputernic îşi v-a realiza ideea Lui veşnică a fiinţei de a domnii peste lume.” Se pare că tot ceea ce v-a fi bine v-a fi mântuit, dar răul nu v-a putea trece în veşnicie. Faptele rele comise vor pierii şi ele dimpreună cu lumea de acum şi numai cei făcuţi vinovaţi

de rău – nu şi de faptele lor rele – vor trece în lumea veşnică a învierii. Nesmelov îşi duce la îndeplinire toată „metafizica vieţii" într-un anume paradox, paradoxul unei „revelaţii lipsite de succes." Trebuie să recunoaştem dualitatea despre lume. „Lumea nu slujeşte ca şi o revelaţie a lui Dumnezeu, ci este *revelaţie* a lui Dumnezeu." Aceasta ar fi cam aceiaşi dualitate prin care omul se descoperă pe sine. „Eşecul" depinde în mare măsură de om. Construcţia lui Nesmelov conţine o discrepanţă fundamentală. El subestimează emfatic lipsa de raţionalitate a creştinismului, capacitatea lui de a pătrunde în mintea umană. „Creştinismul a apărut în lume ca şi o doctrină incredibilă, un fapt incomprehensibil." Dar în acelaşi timp el a încercat să justifice creştinismul cu motive raţionale, pe „calea unei investigaţii ştiinţifice a tuturor datelor conţinute în experienţa unor fapte ce nu pot fi argumentate de realitatea lumească."

Toate deducţiile lui Nesmelov au un caracter raţional. El a redus credinţa la nivelul unui simţ comun: „credinţa este înştiinţarea adevărului rapoartelor acelor fapte care noi nu le putem şi nici nu le observăm, dar a căror realitate probabilă nu o putem confirma." În logică el a rămas pe temeliile empirismului filosofic. Tot sistemul lui a lăsat loc speculaţiilor, în timp ce există, mai multe consideraţii umane bazate pe probabilitate şi posibilitate. Mai există un anume fel de suprasimplificare misionară a adevărului.[487] El arată constant că apostolii nu erau capabilă să înveţe într-un astfel de fel ca învăţătura lor să fie pusă în consimţământul credinţei Bisericii şi nici nu puteau învăţa altceva decât învaţă Biserica.

Nesmelov s-a sârguit să facă totul din creştinism cât se poate de clar. „Acum pot înţelege de ce dogma Sfintei Treimi este afirmată de creştinism şi aş putea discuta bazele acestei dogme şi dacă voi vedea că nu pot accepta aceste baze, atunci voi începe să mă gândesc la Dumnezeu

487 Aceasta a fost exprimată cel mai mult în capitolul despre cădere, unde Nesmelov a oferit o schemă ipotetică a deducţiilor, speculaţilor şi motivelor despre duhurile rele şi despre eshatologie. [Nota autorului].

ca fiind de o structură trinitară." Acceptarea creştinismului, după Nesmelov, este un anumit act al raţiunii, un act judicios şi prudent. Dacă ar fi construit un astfel de sistem de cunoaştere persuasivă, atunci toate neînţelegerile şi contradicţiile religioase vor înceta în cel mai sigur fel şi toţi ar accepta această credinţă care credem noi că este adevărată. „Omul piere numai prin ignoranţa lui" – aceasta este o opinie cât se poate de caracteristică lui Nesmelov. El a voit să explice omului că nu există obstacole pentru ca mintea să poată dobândii conţinutul a ceea ce a fost profeţit şi că există motive întemeiate pentru a accepta religia creştină."

Planul lui Nesmelov este cât se poate de interesant. El a voit să demonstreze identitatea adevărului creştin cu idealul conştiinţei de sine umane. Totuşi, analiza psihologică, care este condusă întotdeauna de un pragmatism moral era un punct slab. Sistemul lui este mult prea studiat şi mult prea schematic, conţine mai multă raţiune decât experienţă şi introspecţie. El a pretind că viziunea lui despre lume se baza pe fapte, nu pe idei. (Cât de caracteritică este o astfel de contrapoziţie pentru „pragmatism" şi pentru „pozitivism!"). Totuşi el a prezentat faptele numai în schiţă, fără carne sau culoare. Nesmelov a avut o lipsă de sensibilitate uimitoare faţă de istorie. „Omul" despre care vorbea el, nu trăia în istorie, ci mai mult singur şi avea nişte gânduri maleabile. Când era forţat să se refere la fapte istorice, Nesmelov le analiza mai mult decât le prezenta. Mai mult, el a avut puţin de spus despre Biserică şi a folosit un limbaj cât se poate de imprecis când a vorbit despre taine – pe care le-a interpretat psihologic (botezul ar fi un „semn simbolic comun" de aderare într-o adunare a celor care mărturisesc şi îi urmează lui Hristos şi aşa mai departe). El îşi duce toată schema mult prea departe în viitor; realitatea istorică nu este deplin apreciată. De fapt, ea este subminată într-un astfel d fel că nu mai există nicio tensiune între prezent şi viitor. Nu există devenire. Această lume, care pur şi simplu nu este cea care ar trebui să fie, trebuie să fie

distrusă complet şi până când v-a fi creată o lume nouă, soarta umanităţii rămâne nedecisă.

Sistemul lui Nesmelov eşuiază ca şi sistem. A ridicat nişte întrebări potrivite, dar într-o manieră ciudată. Chipul lui Hristos a rămas pal, ascuns de schema raţională a actelor lui. Nesmelov lasă problema vieţii duhovniceşti neatinsă. Cartea lui rămâne un material instructiv al unei epoci pe care a căutat-o dar pe care din nefericire nu a găsit-o. Este cât se poate de evident că cartea a fost scrisă într-un colţ liniştit.

XIV

Concluzie

Contradicţia generală din dezvoltarea Rusiei se descopere cât se poate de mult în istoria teologie ruseşti. Cele două temperamente – istorismul şi moralismul – au fost diferite şi s-au întâlnit din nou. Aceasta a fost exprimată clar încă din anii 1850, cu o curiozitate istorică, o receptivitate istorică şi cu multă atenţie, o iubire faţă de trecut şi o capacitate de a ne întoarce la o imaginaţie simpatetică care s-a manifestat cât se poate de mult. Noua sensibilitate a fost combinată cu o penetraţie filosofică în istorie şi a rămas o moştenire a unei perioade romantice din anii 1840. Tendinţele istorice din erudiţia teologică rusă au fost puternice şi cât se poate de evidente. Totuşi, aceşti ani au mărturisit un colaps inevitabil într-un „moralism abstract," în care lipsa de sensibilitate istorică şi chiar şi ostilitatea s-au amestecat cu patosul unei necesităţi condiţionate. Psihologic, aceasta a constituit mai mult o întoarcere neaşteptată la secolul al XVIII-lea, dimpreună cu „iluminismul" şi „sentimentalismul." Acest colaps a fost puternic reflectat în literatura teologică rusă. A dobândit o tărie a receptivităţii umane, deşi uneori nesănătoasă şi nervoasă şi o întărire a interesului religios personal în problematica religioasă. Pericolele care le însoţeau s-au dovedit inevitabile. Cel mai complex a fost

pericolul psihologismului, trecerea din nişte încercări furtunoase într-o realitate obiectivă în aprinderea unei inimi sensibile, care a reprezentat „retragerea raţiunii” în teologie şi neliniştea unui smeriri vane şi o indiferenţă totală faţă de adevăr.

Moralismul din teologia rusă poartă marca unei mişcări decadente. Dispoziţia a devenit periculoasă în contextul unor frici sociale şi politice. Înseşi sensul elasticităţii s-a slăbit şi a decăzut în ispitiri psihologice? Realitatea mistică a Bisericii a devenit mai puţin evidentă în timpul unei perioade ambigue prin care stilul recent al Rusiei de sărăcie ecclesială şi simplitate a prins formă. „Moralismul” – sau „monismul moral” – în teologie a semnificat o criză în cultura ecclesială, o criză în înseşi caracterul cultural al Bisericii. S-a presupus că – şi acest lucru a fost acceptat de mai mulţi – că Biserica a exclus cultura, că ecclesialitatea trebuie să locuiască afară din cultură.

Deşi cele mai puternice argumente în apărarea unei opoziţii cât se poate de evidente au substanţiat poziţia trasă din viziunea „ascetică,” acuitatea deplină a acestui caracter imaginar lipsit de cultură al Bisericii a fost mai evident decât cultura, mult cultura bisericească înseşi, cultura din Biserică a fost respinsă. „Principiul ascetic,” când a fost pus în practică sensibil şi cu înţelepciune, nu a cerut aceasta. Din cauza renunţării de sine ascetice, Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie au rămas oameni de o subtilitate culturală ieşită din comun, ceea ce pentru ei nu a constituit o slăbiciune. Acelaşi lucru ar putea fi spus de mai mulţi, cum ar fi Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschinul, ca să nu îi mai menţionăm pe Origen şi Augustin.

Odată cu înjosirea nivelului cultural al Bisericii, influenţa ei duhovnicească şi istorică din Rusia a slăbit. Aceasta a reprezentat o criză şi o ruptură. Trebuie din nou să menţionăm fisurarea nesănătoasă şi antagonismul între clericii „albi” şi cei „negrii,” care de devenit din ce mai mult inserată. Ideile şi concepţiile Bisericii au fost diverse

încă de la temelii şi lupta a condus în ambele extreme. Reconcilierea şi sinteza au devenit aproape o imposibilitate psihologică. Mai mult, libertatea discuţiilor a fost restricţionată, în timp ce discordia şi contradicţiile au devenit camuflate sau ascunse cu strajnic sub schemele condiţionale ale reformei.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea nu poate fi deloc descrisă ca şi o vreme a impotenţei şi a declinului din istoria teologiei ruseşti. În această perioadă s-u împlinit multe şi tempoul evenimentelor era rapid. Vremurile erau pline de controverse, bifurcaţii şi neliniştii. Istoricul trebuie să remarce constant contradicţiile şi discrepanţele. Nu era o perioadă a somnului – din contră, a fost o vreme a unei excitabilităţi exaltate.

Capitolul VIII

Un nou început
I
Un sfârşit şi început

Sfârşitul secolului în Rusia a reprezentat un final şi un început, culmea conştiinţei, atunci când înseşi ritualul vieţii s-a schimbat. „Un sentiment pentru o îndreptare care s-a schimbat," din câte scria Andrei Belyi.[488] Mai mult decât o încercare duhovnicească, a fost o nouă experienţă. În acei ani mulţi s-a descoperit dintr-o dată în om o fiinţă metafizică; oamenii au început să găsească în sine adâncuri neaşteptate şi uneori chiasme întunecate. Lumea părea schimbată, căci în lume a fost descoperită o viziune mai adâncă şi mai profundă. În societatea rusă s-a descoperit o nevoie religioasă. Încă din vremea lui Alexandru I acest lucru era ceva dureros şi dificil. Cu cât sufletele se deşteptau mai mult, cu atât creşteau mai mult ispitele şi viaţa primea nişte riscuri majore.

488 Andrei Bely a fost un scriitor simbolist rus (1888-1935). As vedea mai jos, acest capitol, secţia 5.

Tema religioasă a devenit o temă a vieţii şi nu numai o categorie a gândiri. Oamenii au început să caute ceva mai mult decât o viziune religioasă – a izbugnit o sete genuină faţă de credinţă. S-a născut nevoia unei „vieţi duhovniceşti" pentru pregătirea şi ordonarea sufletului. Dintr-o dată totul a devenit serios. Aceasta nu însemnă că toţi au fost serioşi şi au pus o valoare deplină pe ceea ce transpira. Din contră, exista ceva mai mult decât un diletantism periculos, lipsa de responsabilitate mistică care a prins un ritm apocaliptic, distinctiv şi greoi. Soarta omului a fost decisă. Unii au fost mântuiţi, alţii au pierit; unii au fost luaţi de pe stradă şi pierduţi, unii şi-au răscumpărat sufletele lor şi ale fraţilor lor. Au existat multe accidente şi nădejdile au fost cu greu realizate. Cei care au împlinit astfel de lucruri au fost descrişi ca şi căzuţi. Ei s-au descoperit pe sine în Biserică, dar mulţi au rămas şi au voit să rămână afară din ea.

Totuşi alţii au găsit nişte căi serpentine ca să iasă afară din ele şi au intrat într-un proces amarnic. „Din nou visele au amorţit şi sufletul captivat de ele a început să se închine unor dumnezei necunoscuţi." A fost o vreme a încercărilor şi a ispitirilor. Căile s-au unit şi au intrat în divergenţă, contradicţia domnea, în timp ce neliniştea conştiinţei s-a intensificat. În acele zile a izbugnit o revoltă subterană.

Influenţa lui Tolstoi şi Nietzsche caracterizează anii 1890, deşi Nietzsche era mai puternic. El a fost înţeles în mai multe feluri. Pentru unii el a stat ca şi negaţie, „un om al revoltei finale," care a cutremurat moralitatea istorică, o iubire care trece dincolo de toate." Destul de ciudat, Nietzsche a fost cel care a sugerat la mai mulţi ideea unei sinteze religioase şi o cultură religioasă.[489]

Motivele kantiene – ideologia unei datoriei imperative, patosul bunăstării morale – au fost şi ele caracteristice anilor 1890. „Întoarcerea la Kant a început

489 A se vedea articolul lui V. P. Preobrazhenski despre Nietzsche în *Voprosy filosofii i psikhologii* şi articolul de S. L. Frank în p. I. Novgorodtsev, ed., *Problemy idealsima* (Moscova, 1903).

în Rusia în domeniul filosofiei morale. Kant, legat de Schopenhauer, a devenit ceva tipic chiar şi pentru Vladimir Soloviov. De obicei oamenii au fost atraşi de apărarea lui Kant a independenţei deciziilor morale. Acest fenomen este demonstrat de renaşterea legii naturale – un fenomen care este asociat mai presus de orice cu P. I. Novgorodtsev (1866-1924).[490] A fost o plecare dintr-un istorism unilateral către filosofia socială, politica dreptului şi restaurarea dreptului la o judecată morală şi la criticism. Undeva mai târziu, ideile lui Windelband şi Ricket, ideea unui „criticism etic," a dobândit o circulaţie mai largă.[491] Lucrarea lui Windelband *Präludien* (dimpreună cu cea numită *Justificarea binelui*) a fost decisivă pentru lecturile multora din acele vremuri. Apariţia din 1903 a celebrei colecţii de eseuri, *Problema idealismului,* care a dus cu sine reprezentanţi din diferite curente de gândire, au marcat temeliile idealismului etic.[492]

Marxismul a fost antiteza acestei viziuni moraliste. Ruşii au experimentat marxismul în anii 1890 ca şi o viziune despre lume, ca şi un sistem filosofic. Dezbaterile din acele vremuri între „marxişti" şi „populişti" au fost o ciognire între două teorii filosofice sau moduri de a privii

490 P.I. Novgorodtsev (1866-1924) a fost un filosof al dreptului care a combinat liberalismul cu un crez profund în creştinism. El a predat la Universitatea din Moscova mai înainte de revoluţia rusă. Mai apoi în emigraţie a devenit decanul profesorilor de drept din Praga (1922-1924).

491 Wilhelm Windelband (1848-1915) a fost un filosof german şi un istoric al filosofiei. A fost un ucenic al lui Rudolf Loţe şi Kuno Fişer şi a devenit principalul crainic pentru şcoala de la Baden de neokantianism. A se vedea *Präludien: Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie* (Freiburg im Breisgau, 1884; ediţia a V-a., Tübingen, 1914). Heirich Ricket (1863-1936) a fost un continuator al unei căi mai sistematice a gândirii lui Windelband; a se vedea o carte despre el, Tübingen, 1914).

492 *Problema idealismului* [*Problemy idealizma*] a fost o colecţie de eseuri derivate dintr-un simpozion care îi conducea pe intelectualii ruşi care au discutat evoluţia de la marxism la neokatianism. Acelaşi autor a contribuit la celebra şi controversata colecţie intitulată *Hotarele* [Vekhi], care se baza pe un alt simpozion în 1909.

lumea, o ridicare a unei noi metafizici împotriva unui moralism care domina. Metafizica marxismului a fost îndoielnică şi dominantă. Cel mai important lucru a fost problematica marxistă, nu dogma. Nu se putea crea niciun fel de nelinişte şi confuzie metazifică a moraliştilor pentru lipsa lor de sensibilitate. Marxismul a fost, în practică, o întoarcere la ontologie, la realitate, la „fiinţă." Aceiaşi mişcare realistă poate fi văzută în înseşi determinismul ei istoric. Problema libertăţii şi a necesităţii în procesul social a fost ridicată şi ea a dus inevitabil la metafizică.

Tranziţia de la Marx la Hegel a fost naturală, la fel cum a fost trăsăturile hegeliene de gândire în marxism.

Marxismul rus din anii 1890 as fost deja în criză în conştiinţa inteligenţelor ruseşti. A descoperit mai multe complicaţii culturale, interese culturale şi intelectuale care au apărut şi care erau străine inteligenţei ruseşti mai vechi. Aceasta a fost cel mai evident în sfera filosofiei.[493]

A început o „întoarcere" de la Marx la Kant şi la Hegel şi o tranziţie de la marxism la idealism. Critica gnoseologică a făcut materialismul dogmatic imposibil. Totuşi, cei care s-au întors la „idealism" s-au întors la Avenarius sau Mach – la un idealism greşit.[494] Spre adăugire la corzile neo-kantiene, influenţa filosofiei imanente s-a simţit şi ea.[495] În marxism se găseau anumite motive cripto-religioase: mai întâi de orice mesianismul

493 Citǎm aici pe N. Berdiaev. Un punct de vedere similar poate fi găsit în eseul lui „Adevărul filosofic şi cel moral al inteligenţelor", *Hotarele: o colecţie de eseuri despre inteligenţele ruseşti* (1909), editate de Boris Shragin şi Albert Todd, traduse de Marian Schwartz (New York, 1977).

494 Richard Avenarius (1843-1896) a fost un pozitivism german a căror lucrări influente au fost celebrele sale două volume *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890), care l-a şi făcut duşmanul lui Lenin. Ernst Mach (1838-1916) a fost un fizicist şi un filosof austriac, în special în *Materialismul şi empiro criticismul.* Cea mai bună lucrare a lui Mach a fost *Ştiinţa mecanicii* (Leipzig, 1843).

495 Cf. Introducerii lui Petru Struve la Nicolae Berdiaev, *Individualismul subiectiv* (Sank Petersburg, 1901), xixxxiv. [nota autorului, referinţele la paginaţie].

utopic şi apoi sentimentul solidarităţii utopice. După cum a remarcat G. P. Fedotov, am putea spune că marxismul a fost cel care a izbugnit ca şi o căutare religioasă în Rusia faţă de Ortodoxie. Bulgakov, Berdiaev, Frank şi Struve au trecut şi ei prin marxism. Aceasta au fost într-un anume fel pseudonimele unor schimbări profunde. Berdiaev a remarcat pe bună dreptate că în această perioadă „sufletele au devenit receptive la toate curentele în duhul rusesc.” Din nou, cultura rusă a experimentat o spargere a gheţii.

O renaştere în politica rusă a apărut în 1890. Nu a fost doar o mişcare literară şi poetică, ci o nouă experienţă: Din nou poetica şi literatura a primit o semnificaţie nouă şi specială. A fost un colaps al conştiinţei ruseşti în romantism – „setea de veşnicie” [*der hiesse durst nach Ewigkeit*] a izbugnit din nou.

Totul din mişcările „simboliste” şi din cea „decadentă” au fost confundate destul de ciudat; totul are un sens sau înţeles dublu; totul a devenit dublu. Simbolismul rus a început în revoltă, respingere şi renunţare. Vechea lume plictisită a fost negată şi denunţată. Se poate simţii aici un delir al „omului de subsol.” Sentimente contradictorii au izbugnit unul peste altul: „o afirmare de sine completă,” îngrijorare, indiferenţă şi o nelinişte uitată. Motivele simbolismului francez au fost adăugate la cele ale lui Nietzsche. O aspiraţie de a trece „frontiera dintre bine şi rău,” de a depăşii etica de estetică, a fost caracteritică întregii mişcări. Aceasta a fost o antiteză la moralitatea obişnuită a generaţiei care tocmai a trecut. Era o trăsătură tipic care nu putea apare în cele mai mature experimente din sinteza religioasă şi din cea mistică. „A spune că există două căi, cea a binelui şi ce a răului ar fi greşit. Există două căi ale binelui... Frumuseţea constă în faptul că nu există nicio diferenţă pe care cale o apuci.” (N.M. Mezerkovski).[496]

496 N. M. Minski (un pseudonim pentru N. M. Vilenkin, 1855-1937) a fost un critic literat evreu. În lucrarea sa *Lumina cunoştinţei* [*Pri svete sovesti*] (1890) a ajutat la emanciparea gândirii ruseşti faţă de

Nu a fost o „afirmare a valorilor” ci o subversiune totală a „tuturor valorilor.” Tonuri pale şi tânguitoare, „cântece crepuscule şi întunecate,” domină poetica anilor 1890. Totuşi, în această îngrijorare, în această nelinişte adâncă, profundă şi grea care mai este şi caracteritică a fost explorată o nouă adâncime. Fiindcă s-au spus multe despre ea într-o vreme în care părea nesinceră. Există mult egoism, această conştiinţă tristă care se tânguie şi care voit s-a rupt de realitatea zilnică şi a intrat pe nişte alei întunecate şi oarbe. „Peştera mea este umedă şi fixă şi în ea nu există nimic umed.” (Fedor Sologub).[497] Oamenii au început să trăiască într-o lume a umbrelor, a notelor pe jumătate închise şi a unor „creaţii necreate.” Totuşi, a fost o tânjire religioasă, un presentiment tainic, o sete de credinţă, „o dorinţă spre un izvor care nu a apărut,” un miracol care nu s-a petrecut. „Inima doreşte şi imploră pentru un miracol, un miracol! O, fie ca ceea ce nu a trecut să treacă dintr-o dată!” (Zinaida Gippius).[498]

Nici din punct de vedere psihologic şi nici sociologic nu este posibil să explicăm o astfel de dorinţă sau nelinişte provocată din cauza dezintegrării felului de viaţă burghez. Aici poate fi simţit o nelinişte religioasă oarbă şi confuză. Frica era genuină – era o frică în faţa schimbării, soartei destinului şi a forţelor întunecate ale existenţei. Aşa au fost caracteristice principalele teme artistice „despre frontiera secolului.” Iluziile lipsite de sens şi simţăminte al lumii în general şi a unei dezolări şi singurătăţi înfricoşătoare a omului au fost şi ele descoperite. Nu a

„comanda socială” folosind ideile lui Nietzsche ca să avanseze la o revoluţie estetică.

497 Fedor Sologub (Fedor Teternikov, 1863-1927) a fost un scriitor rus cel mai bine cunoscut pentru nuvela lui *Demonul meschin,* al cărui erou, Peredonov, a devenit un simbol al generaţiei în revoltă faţă de moralismul inteligenţelor ruseşti şi a fost în favoarea senzualismului şi a decadenţei.

498 Zinaida Gippius (1869-1945) şi-a exprimat aspectul intelectual sal simbolismului rus în poetica ei. Ea s-a cu un critic literar şi nuvelistul Dmitrii Merezhkovski. Ambii au emigrat în Franţa după revoluţie.

rămas nicio cale de ieşire, numai nelinişte, agonie şi căutări. Oamenii au început să îl citească din nou pe Schopenhauer ca şi scriitor mistic şi lui i s-a mai alăturat influenţa lui Ibsen şi Meterlinck.[499] Dostoevski a fost citit şi reexperimentat mai presus de orice. Careta lui Merezhkovski despre Tolstoi şi Dostoevski (1902) a fost scrisă pe o temă recurentă şi a fost mai mult religioasă decât literară.

Nelinişтea a fost rezolvată în aşteptări şi interdicţii. „Mi s-a spus în taină că Hristos se v-a întoarce în curând." La începutul secolului, Andrei Belyi a spus că „ceaţa neliniştii a fost dintr-o dată pătrunsă de un apus roşu întunecat de zile care au creat totul din nou." Domnea presentimentul, lumea apărea transparentă. „Am fost uluit de toate şi tot ceea ce am detectat a fost o pecete." Aceasta a marcat o întoarcere specială pe drumul credinţei prin estetică şi Nietzsche. O astfel de credinţă şi-a reţinut morala esteticii, a artei, a cultivării literare. Prin filosofie a existat o întoarcere de la necredinţă la credinţă (la dogmatism) şi prin moralitate (la evanghelism). Calea prin artă era nouă. Vladimir Soloviov a luat parte la ea în 1890. Spre adăugire, mai exista o trăsătură tipică: noua întoarcere la religie a avut loc printr-o inspiraţie occidentală şi a fost hrănită de sursele slavofile vestice. „Mai există încă o cale pe care putem să apucăm. Calea istorică a fost bătătorită. În faţă ne aşteaptă un abis, o cădere un chiasm. Este o cale care o depăşeşte pe cea istorică: religia." (Merezhkovski).

Munca creativă a lui Merezhkovski este tipică pentru întoarcerea de la tranziţia de la literatură la religie. El a început cu poetica lui a tristeţii şi a deziluziei şi cu o sete

499 Henerick Ibsen (1828-1906) a fost un celebru dramatism norvegian care a insistat pe plasarea caracterelor în conflict faţă de obiceiurile sociale din piesa *Casa păpuşilor*, 1879, *Hedda Gabler* (1890), *Raţa sălbatică*, 1884 şi *Atunci când morţii învie,* 1899. Maurice Maeterlink a fost un simbolist şi dramatist belgian, a cărui eseu zoologic *Viaţa unei albine* (1901), scrisă într-un fel mistic şi metafizic, precum şi piesele lui *Monna vanna* (1902) şi *Pasărea albastră* (1909) i-a ajutat să câştige Premiul Nobel pentru literatură în 1911.

de credinţă. De la Nietzsche el a învăţat despre eliberarea prin frumos şi de la Nietzsche el şi-a luat principala antiteză: elinism şi creştinism; principiul „olimpic” şi cel galileian; „sfinţenia cărnii” şi a „sanctitatea duhului.” Merezhkovski a avut un ataşament morbid faţă de temele logice şi ceva mai mult pentru antinomii. Mai mult decât o dialectică antitetică, acestea au fost nişte contraste estetice, care nu oferă rezoluţie unei sinteze. Ar trebui să ne reamintim de remarca perceptivă a lui Berdiaev: „taina lui Merezhkovski este taina unei gândiri împrăştiate.” Merezkovski şi-a construit toată viziunea despre lume pe această opoziţie dintre Grecia şi Hristos. Pentru el Grecia era o revelaţie şi o eliberare.

Grecia este frumuseţe, dar mai mult decât atât o frumuseţe vie, frumuseţea artei: „marmura albă a trupului grecesc.” Eliberarea din moarte vine ca şi „un dulce repaus al morţii.” Totuşi, albul marmurei şi albastrul mării de sud îşi are propriul farmec şi în spatele acestui fond radiant „umbre negre, lipsite de culori ale monahilor” care par omniprezenţi.

Pentru Merezhkovski, creştinismul era un fel de monahism, ascetism, respingere şi dispreţ faţă de valorile lumii. Pe scurt, a fost o umbră adâncă şi grea. Creştinismul reprezenta o supraabundenţă a duhului, la fel cum elinismul era un fel de supraabundenţă a cărnii. În povestirile lui istorice el a încercat să facă ca unele din caracterele lui să exprime contrastul. Dar şi aici putem remarca aritifcialitatea planului. În secolul patru, Biserica poseda puterea vieţii în timp ce elinismul murea lăuntric. Totuşi, aceşti oameni decadenţi, ai unei antichităţi muribunde încă îl mai fascinau, căci ei îi reaminteau de contemporanii lui, toţi acei esteţi rafinaţi şi solitari, sofişti şi gnostici. Ei erau oameni care se aflau în declin, nu în renaştere.

Merezhkovski a mers şi mai departe. La această temă el a adăugat o sinteză. Cum pot fi combinate aceste „două abisuri” de jos şi de sus? Cum ar putea ca îngustimea ascetică a „creştinismului istoric” să fie depăşită? Exista

un dualism evident în această concepţie. Merezhkovski a fost corect când a spus că creştinismul consacră carnea, căci el era religia întrupării şi a învierii. Ascetismul, prin urmare, poate fi numai o parte. El a voit să reunească şi să sfinţească toate extazele şi patimile ale unei cărni care nu s-a schimbat la faţă. O sinteză ar fi fost posibilă numai prin transfigurare, o transformare şi o înduhovnicire a cărnii a fost ceea ce nu a voit. Duhul şi carnea „nu fuzionează, ci se amestecă." Rezultatul este o amestecătură înşelătoare, o ispitire. Merezhkovski a fost conştient de acest pericol şi a sperat să îl evite.

Ştiu că în problema mea se ascunde pericolul ereziei, care ar putea fi numit în opoziţie cu ascetismul – erezia astartistă, nu a unei uniri sfinte, ci a unei amestecături blasfemiatorii şi a stricăciunii duhului cu carnea. Dacă este aşa, lăsaţi-mă să priveghez, căci, repet, eu nu predau, ci învăţ; nu ascult mărturisiri, ci mi le fac pe ale mele. Nu voiesc erezie şi nici nu doresc niciun fel de schismă.

Merezhkovski cu greu a reuşit să evite această „amestecare," această ambiguitate ispititoare.

„Creştinismul istoric," în orice caz, nu era ceva lipsit de „carne," după cum cerea schema antinomică a artificială a lui Merezhkovski. El s-a convertit deplin la Împărăţia ce v-a să vină, la al Treilea Testament. El a prevăzut o „mare revoluţie cosmică" care v-a preceda cea de a doua venire a lui Hristos. „Creştinismul istoric" este terminat şi nu este oare epoca Bisericii occidentale gata? „Ruperea de păgânism" – datoria istorică a occidentului – a fost împlinită. Nu este oare rândul Bisericii Orientale? „Nu v-a fi oare vreun act în care, probabil, se v-a putea conţine un anumit cuvânt lipsit de discernământ al Domului despre Duhul Sfânt aflat în carne?" În acele vremuri; Merezhkovski nu a abandonat Biserica „istorică," căci el credea în posibilităţile ei istorice. Crezul a condus la întâlniri cu „feţe bisericeşti" în „întâlnirile filosofice şi religiose" ţinute în Sank Petersburg din 1901 până în 1903.[500] El a vorbit despre o „renaştere creştină" ca şi

500 Întâlnirile filosofic religioase au fost rezultatul forturilor

contrabalanţă acelei renaşteri păgâne şi el s-a întrebat dacă această renaştere nu a început deja în literatura rusă şi dacă întoarcerea religioasă nu ar trebui să înceapă cu literatura. El s-a mai întrebat dacă renaşterea nu ar fi un fel de reînnvigorare a păgânismului în loc să fie o descoperire a creştinismului. El era mai aproape pe Niezsche şi Goethe decât de Dante sau Fracisc de Assisi. Merezhkovski nu cunoştea pur şi simplu creştinismul istoric şi aproape toate schemele lui s-au dovedit extrem de transparente. El au fost scheme şi nu un fel de înţelegere intuitivă.

Merezkovski a avut o a doua temă specială cu privire la Rusia: tema reformei petrine. „În toată istoria lumii nu a existat un astfel de cataclism, o astfel de ridicare a conştiinţei umane, pe care Rusia a experimentat-o în vremea reformelor petrine. Nu numai celor vechi li s-a reamintit de Antihrist.” De aici încolo nu a mai fost decât un pas faţă de justificarea religioasă a revoluţiei, atât de caracteritică dezvoltării ulterioare a lui Merezhkovski. El trăia cu nădejdea celei de a doua veniri. Nu v-a fi oare prin iubire, Ortodoxia capabilă să reconcilieze catolicismul cu protestantismul, credinţa cu raţiunea, ca şi o Biserică universal genuină a Sfintei Înţelepciuni, a înţelepciunii lui Dumnezeu, al cărui cap şi pontif este Iisus Hristos însuşi? Merezhkovski a posedat nişte scheme mai puţin decât experienţa, dar în aceste scheme el a capturat de mai multe ori şi a pus în funcţiune dispoziţiile necesare.

În Rusia, Merezhkovski a fost primul care a formulat tema creştinismului şi a elinismului, dar nu era una personală. Viacheslav Ivanov (1866-1949) a pus aceleaşi întrebări şi a dezvoltat-o cu mai multă pătrundere.[501]

Calea lui Ivanov a mers pe undeva pe lângă

scriitorilor ruşi de a stabilii un discurs comun cu reprezentativii Bisericii Ortodoxe. Întâlnirile au avut loc în 1903 unde a prezidat rectorul Serghei Stragorodski de la Academia Teologică din Sank Petersburg şi viitor patriarh (1943-1944).

501 A se vedea *Stati i aforizmy* (Sank Petersburg, 1909) şi *Dionis i pradionsiistovo* (Bakhu, 1923).

creştinism, deşi în ultimii săi ani s-a întors şi a slujit ca şi o cale de ieşire în Biserica Romană. Ivanov a fost în întregime cufundat în antichităţi şi în artă. El a ajuns la creştinism prin cultul lui Dionisie, dintr-o religie mai veche a unei „divinităţi care eventual suferea" şi pe care studiat-o eventual timp de mai mulţi ani nu numai ca şi istoric ci şi ca arheolog. El a interpretat creştinismul în duhul lui Bachus şi al orgiilor, se pare că el a creat un nou mit. Schema lui era mai mult estetică decât religioasă şi setea lui religioasă a fost satisfăcută de falsificaţiile lui estetice.

Prima viziune a lui Viacheslav Ivanov a fost acţiunea *sobornostului* şi a acţiunii catolice. El a voit să asimileze problema „poporului" şi cea a „colectivului," dar a rămas un visător, mult prea mult absorbit în extazuri poetice. „Catolicitatea" genuină nu este o taină pentru un colectiv mistic, ci revelaţia în Hristos, în care toţi sunt una, fiecare cu sine. Aşa a fost principalul pericol al „simbolismului," prin care religia este schimbată în artă, ca într-un joc, în timp ce adepţii ei nădăjduiesc să intre într-o realitatea duhovnicească printr-un asalt al inspiraţiei poetice, evitând nevoinţa rugăciunii. Există mult prea multe vise şi prea puţină seriozitate. Adevărul lui Ivanov a constat în faptul că el a avut un sentiment genuin pentru realităţile din domeniul religios şi faţă de semnificaţia istoriei. Acest lucru a fost demonstrat destul de clar de celebra polemică cu M. O. Gerşezon, în remarcabila lui lucrare *Corepondenţă colţ la colţ* [*Perepiska iz uglov,* Petrograd, 1921]. A fost o corespondenţă tipică cu polemica rusă despre moralism şi istorism într-o nouă formă. Ivanov a menţinut sensul religios al istoriei împotriva unui nihilism moralist.

Sub influenţele combinate ale lui Merezhkovski şi Ivanov, tema unei renaşteri religioase duale a fost din nou ridicată şi mai energic de N. A. Berdiaev.

Nu suntem captivaţi numai de Golgota, ci şi de muntele Olimp la fel de bine. Suntem atraşi şi înmărmuriţi nu numai de un Dumnezeu suferind care a murit pe cruce ci şi de alte plăsmuiri ale minţii umane cum ar fi Pan, un

fel de divinitate a lucrurilor pământeşti, a bucuriilor vieţii şi de divinităţi cum ar fi Afrodita, un fel de divinitate plăsmuită a frumuseţii plastice şi a iubirii pământeşti ... şi ne plecăm nu numai în faţa crucii, ci şi în faţa unei frumuseţi ca Venus din Milo.[502]

Ideea seductivă a unei oscilaţii dintre două abisuri nu a fost în niciun caz exprimată cum se cuvine. Creştinismul este un „adevăr incomplet," fiindcă este carnal şi ascetic. „Crimele Bisericii împotriva pământului, împotriva adevărului pământului, împotriva culturii şi a libertăţii sunt groaznice şi insuportabile. Pentru Berdiaev astfel de dispoziţii au reprezentat un stadiu trecător, dar tipic acestei perioade. A fost o izbugnire de un naturalism întunecat şi pasional. Acest vise ale unei imaginaţii păcătoase au arestat şi au captivat sufletul rus prin întoarcerea lui la Biserică.

Ispita unui naturalism religios a fost exprimată şi mai acut şi mai tranşant de viziunea creativă despre univers a lui V. V. Rozanov (1856-1919). El a fost un scriitor cu un mare temperament religios, dar din punct de vedere religios era orb – nu numai la religie ci faţă de religie. Rozanov a fost un om cu o profundă patimă religioasă, nu numai gândire ci şi credinţă. Lipsa lui puternică de sentimente a fost mai profundă decât introspecţiile lui.

Acest fapt este cât se poate de evident. Într-un mod destul de ciudat el nu numai că a eşuat să vadă creştinismul, ci a şi eşuat să audă vestea ce bună. El a auzit numai ceea ce voia să audă. El a interpretat totul în felul lui de fii. Rozanov a admis că încă din copilărie a fost „înghiţit de imaginaţie." Pentru el totul era un fel de căpăstru. Nu exista niciun centru. Viaţa lui a fost un haos de momente, episoade şi izbugniri care zburau unul după altul. Toate cărţile lui sunt citite ca şi un jurnal. Cele mai caracteristici cărţi ale lui au fost aforismele, frazele scurte şi compilaţiile. Cu greu a fost el capabil să picteze pe locuri mai mari. El a avut o conştiinţă dislocată şi

502 Cf. *Despre noua conştiinţă religioasă* [*O novom religioznom soznanii*], (1907), [Nota autorului].

dislocatoare fiindcă era capricios şi distructiv în detalii şi mofturi. Dintr-o dată anumite asocieri iritante (iritante probabil din cauza juxtapunerii lor) au căzut în faţa lui. „Nu eram capabil să mă concentrez.. Anumite gânduri şi subiecte mă stresau. Pe fund el a ascund o voinţă de putere defectivă, căci el nu avut niciun simţ al responsabilităţii gândurilor lui, nicio dorinţă de a le ţine sau a se concentra după ele. A fost susţinut de gândurile lui, dar nu le-a stăpânit cum se cuvine. El a ajuns la limita subiectivismului şi la un fel de capriciozitate romantică. Rozanov şi-a scris lucrările lui cu o intimitate inoportună şi lipsită de necesitate care a devenit manierată şi lipsită de griji.

Viziunea lui Rozanov a fost formată de propriile lui tristeţi şi umiliri. Începând cu hegelianismul primilor săi ani, el a rămas receptiv la un mare cerc de curente intelectuale.[503] El a citit prin Dostoevski (şi Gogol) şi le-a asimilat parţial (dar numai parţial) ideologia lui *pochevennichestvo.* Leontiev a lăsat o impresie şi mai puternică şi Rozanov a scris unei şi mai penetrant despre el în timp ce era încă în viaţă. În acest eseu se poate detecta un stil caractristic lui Dostoevski în timp ce acest mai era încă în viaţă. În acest eseu se pot distinge stilul caracteristic al temelor şi gândirilor lui Rozanov. Cea mai tipică este „Înţelegerea estetică a istoriei" (un titlul scris prin 1892). Au fost abolite alte standarde din cauza esteticii. Motivele naturalismului romantic, cum ar fi şarmurile cultelor primitive ale orientului, au avut asupra lui un impact puternic. El s-a dus în direcţia unui sentimentalism extrem al unor emoţii filistine. El a respins dogmele din cauza unui realism tandru. „Creştinismul s-a ridicat din cauza vederii oamenilor, din sentimentele poporului lui Dumnezeu." Dumnezeu a devenit „centrul sentimentelor lumii."

Psihologismul actul al lui Rozanov, care distruge înseşi realitatea experienţei religioase, nu a fost

503 Cartea lui *Despre înţelegere* [*O ponimanii,* 1886] arată influenţa hegeliană. [Nota autorului].

accidentală. „Ce este el pentru mine? Bucuria şi tristeţea mea veşnică, o bucurie specială, care nu se leagă cu nimic...” Ultimele capitole ale Evangheliei păreau lipsite de realitate şi convingere în toate...” Ultimele capitole din evanghelie au părut lipsite convingere, căci erau cumva pozitive. Dintr-o astfel de perspectivă psihologică vestea cea bună a creştinismului nu a putut fi văzută. Religia lui Rozanov cu greu ar putea fi numită o religie a Bethleemului. Taina Bethleemului este taina înflăcărată a unei întrupări de la Dumnezeu şi nu scena pastorală a lui Rozanov sau pictura unei scene de devoţie familială. Bucuria nu este atât de mult cea a naşterii umane, ci mai mult a condescensiunii lui Dumnezeu. Cuvântul S-a făcut carne. Rozanov pur şi simplu nu a înţeles aceasta. El nu a înţeles Betheelemul şi nici nu a acceptat taina Dumnezeu-umanităţii cu mintea şi inima sa, ceea ce explică ostilitatea şi revolta lui faţă de cruce. „Creştinismul este o cultură a înmormântărilor.” El a rămas astfel afară din creştinism şi l-a condamnat din exterior, ca şi un extern.

Naturalismul lui Rozanov nu poate fi numit „creştin.” În cele din urmă, ar fi posibil în ultimă instanţă un naturalism creştin? Rozanov a acceptat lumea după cum era ea dată – nu fiindcă a fost mântuită, ci fiindcă are nevoie de un anume fel de mântuire. Existenţa este cât se poate de plăcută. Cam aşa ar fi „substanţa crudă a pământului.” Lumea neschimbată care îi era atât de dragă încât de dragul ei îl respinge pe Iisus – căci pe lângă dulceaţa lui Iisus, lumea a devenit râncedă. Bucuria păgână şi viaţa primitivă sunt cât se poate de imposibile în creştinism. Pentru aceasta Rozanov a considerat creştinismul mortificator şi a mers până acolo încât a ajuns la punctul unei *Feţe întunecate* [*Temnyi lik,* titlul cărţii care a fost publicată în 1891].

Orbirea lui Rozanov a fost pătrunzătoare – fie că sunt eseurile lui despre un „creştinism adogmatic” susţinut la Întâlnirile Filosofico Religioase (1902), în eseul lui „Dulcele Iisus şi fructele amare ale lumii” (1907) sau în *Faţa amară.* După această ultimă carte Rozanov a început

să suspecteze ceva (în legătură cu inevitabilitatea morţii), dar a rămas încă orb. Totuşi, în lucrarea sa, *Apocalipsa vremurilor noastre*, publicată mai înainte de moartea sa, el şi-a reţinut ostilitatea lui. El a numit creştinismul „nihilism," fiindcă Hristos „nu a acceptat" puterea regală oferită lui în timpul ispitirilor din pustie. Totuşi, Rozanov a murit ca şi un membru al Bisericii.

Rozanov a avut un sentiment nedescris pentru viaţă, pentru banalităţile şi trivialităţile ei. Berdiaev l-a numit pe bună dreptate „un om ingenios din stradă." El avea un simţ decadent al vieţii şi nu pentru o viaţă obişnuită. El a avut o afacere amoroasă cu existenţa, care a derivat dintr-o lipsă duhovnicească faţă de viaţa obişnuită. Viziunea cărnii şi a sexului cu care a fost înzestrat Rozanov l-a făcut capabil fără nicio îndoială să se îmbolnăvească şi să fie nesănătos, căci el era un fel de văzător al omului integral. Pentru el omul era sfârtecat între duh şi carne şi numai carnea era ontologic convingătoare. „Noi am renumit ţara sfântă, rădăcina sacră a existenţei, pământul karamazovilor."

Rozanov a părăsit Noul Testament pentru cel vechi, dar a înţeles Vechiul Testament în felul lui selectiv şi capricios. În Biblie el a găsit numai legende despre familii şi naşteri şi un cântec al patimii şi iubirii. El citea Vechiul Testament nu cu ochi biblici, ci mai mult cu ochii unui păgân estic sau ca şi slujitorul unui cult orgiastic. Religios el s-a opus creştinismului şi anti-creştinismul lui s-a dovedit a fi o religie diferită deplin diferită. El s-a retras religios din cultele pre-creştine şi s-a dedicat cultelor şi lamentaţilor primitive; el s-a retras în culte de fertilitate. În cazul Evangheliilor, Rozanov a eşuat să audă ceea ce era fundamental şi central în revelaţia Vechiului Testament. El a înţeles sacrificiile de carne, „căci sângele era ceva mistic şi un fapt." El nu a înţeles „jertfa unei inimi căite în faţa lui Dumnezeu" şi s-a plâns că o idee a fost substituită pentru un „fapt"! În deşert el a deplâns faptul că „existenţa dogmei a scos din discuţie posibilitatea profeţiei." Ca să fim şi mai siguri, pentru el profeţiile nu aveau nicio rezonanţă.

Rozanov este o enigmă psihologică seductivă şi pasională. El a fost un om hiptonizat de carne şi care s-a pierdut în dorinţele şi experienţele biologice. Conţinutul enigmei lui a fost ceva tipic. Rozanov putea impresiona, captiva şi uimii pe restul dar a fost plin de idei pozitive. El aparţinea unei generaţii mai vechi. În anii 1890 el a scris pentru *Mesagerul rus* [*Russkii vestinik*][504] şi în Sank Petersburg el s-a alăturat cercului noii generaţii de slavofili: N. P. Aksakov, S. F. Şarapov, A. Vasilev şi N. N. Strakhov.[505] Mai târziu el s-a alăturat „simboliştilor," la începutul acestui secol, dar el şi simboliştii au găsit în curând teme comune: tema cărnii, *la rehabilitation de la chair* şi argumentul împotriva ascetismului.

Prin nişte căi separate prin care inteligenţa rusă s-a întors, dacă nu prin credinţă, cel puţin prin teme religioase, în timpul anilor 1890, fiind sporadic şi uşor legată de un bilet dens. Această epocă marchează începutul unei întoarceri lăuntrice la rădăcinile religioase şi la sursele culturii ruseşti. Disperarea a încetat. Primii ani ai noului secol au jucat o nouă cheie: „soarele a apus şi a orbit ochii noştii." (Andrei Belyi).

Calea seductivă a lui Vladimir Soloviov

Calea lui Vladimir Soloviov a fost una obişnuită. Anii lui 1890 au fost anii unor epoci a deziluziilor. Cartea scrisă în franceză a lui Soloviov despre unirea Bisericilor nu a avut niciun fel de succes în cercurile catolice şi colapsul proiectului lui teocratic a fost interpretat cu răutate. Planul lui s-a dovedit imposibil de realizat. Totuşi, el nu şi-a schimbat punctele de vedere cu privire la reunirea Bisericilor, după cum reiese din scrisorile lui Eugeniu

504 *Russkii vestnik,* editat din 1856 şi 1887 de M. N. Katkov, care a fost un jurnal conservator care a tratat subiecte de o importanţă majoră.

505 A se vedea A. Gratieuex, *Homiakov şi mişcarea slavofilă,* 2 volume [traducere engleză].

Tavernier.[506] În acele scrisori el şi-a dezvoltat diferite scheme apocaliptice. Credincioşii vor fi persecutaţi, majoritatea poporului v-a lua partea lui Antihrist, în timp ce v-a mai rămâne o mică parte din credincioşi. Credincioşii vor fi persecutaţi, dar în final v-a tiumfa binele. De aici, a reieşit ideea de a „a abandona ideea unei măreţii formale sau putere în teocraţie" [abandonner l'idée de la puissance et la grandeur extérieure de théocratie] în arena unor construcţii directe şi imediate a politicii creştine." Aceasta nu a însemnat pasivitate. Lupta împotriva lui Antihrist a cerut cooperare. Acum este necesar să ne sârguim spre adevăr şi mărirea v-a venii mai apoi. Mai presus de orice, unitatea religioasă şi morală trebuie să fie restaurată pe baza legii, nu pe baza arbitralităţii – *une base légitime et traditionelle.* Pentru Soloviov există numai un singur centru legal al acestei lumi: Roma, „veşnica Romă."

Soloviov admite că majoritatea oamenilor se vor da de partea lui Antihrist. Ce poate fi făcut în acest sens? Trebuie să fim plini de Duhul lui Hristos, ca să fim conştienţi de activităţile asumate de o cooperare genuină cu Iisus Hristos. Cuvântul Domnului prezice o predică universală a Evangheliei mai înainte de expansiunea externă a creştinismului. Doctrina creştină trebuie să fie expusă cu multă deplinătate că fiecare persoană să fie capabilă să o accepte sau să o respingă cu o responsabilitate şi o înţelegere deplină. În alte cuvinte, primul pas necesar ar fi „reconstrucţia universală a filosofiei creştine" şi *instauratio magna* (lucru scris în vara lui 1896).

Soloviov a abandonat deplin „planurile mecanice" ale unei „perioade teocratice," dar a rămas credincios unei

506 Scrisorile lui Soloviov către Eugeniu Tavernier sunt colecţionate în volumul 4 din *Pis'ma Vladimirova Sergeevicha Soloviova,* editate de E. L. Radlova (1908-1925). As vedea notele lui Tavernier a traducerii lui franceze a lucrării *Trei povestiri despre Antihrist* (Paris, 1910). Despre Soloviov şi Tavernier ase vedea J. Ageroges, „Vladimir Soloviov şi Eugeniu Tavernier, d'áprés des lettres inédites," *Viaţa intelectuală* (1931) 10, 3.

„Rome veşnice.” Pentru acest motiv el s-a putut apropia de tainele Bisericii Romane. Deliziluzile lui au fost mai profunde decât şi-a imaginat el de obicei. Mai multă vreme el a omis topicile bisericeşti. Singura excepţie a fost celebrul său eseu *Despre colapsul viziunii despre lume medievale* [*Ob upadke srednevkovago mirovozzrenia,* 1891]. El s-a ocupat acum de filosofie şi artă, jurnalism şi de topici accidentale. El a trecut din filosofia morală la cea teocratică şi în cele din urmă a început să îl traducă pe Platon. El s-a alăturat „scepticilor din Neva,” a contribuit la Mesagerul european şi s-a certat mai mult cu epigonii slavofili.[507]

Cumva Soloviov a părăsit Biserica din lăuntru. Tocmai în acest moment el a adresat lui Rozanov acea frază neaşteptată despre religia Duhului Sfânt: „religia Duhului Sfânt, pe care o mărturisesc, este mai largă şi mai substanţială decât nişte religii separate şi substanţiale. Nu este suma şi nici extractul lor – la fel cum omul întreg nu este suma şi nici extractul unor organe separate.”[508] „Viaţa lui duhovnicească a avut loc afară din Biserică,” după cum remarca unul din biografii lui. „Prin lărgirea cercului Bisericii, Soloviov a căzut victimă propriei libertăţi mistice fiind purtat ca de un fel de vârtej al magiei” (S. M. Soloviov).[509]

Încă din primii ani ai lui 1890 Soloviov se aflat într-un stadiu nesănătos de excitare erotică, de un fel de iubire teosofică pasională şi o „slabă paloare duhovnicească.” Celebrele sale eseuri despre *Sensul iubirii* (1892-1894) s-au bazat pe aceste experienţe. Aceasta a reprezentat un fel de plan ocult înfricoşător de a unii umanitatea cu

507 „Scepticii din Neva.” *Vestinik europy,* întemeiat de Karamizin în 1802, care a încetat publicaţia în 1830 dar a fost revizuit lunar în 1866 şi a continuat să fie publicat până la revoluţie. A fost unul dintre cele mai influente „jurnale groase” din secolul XIX.

508 Scrisoarea lui Soloviov către Rozanov în lucrarea lui Soloviov *Pisma,* vol. 3, pp. 43-44. [Nota autorului].

509 Serghei M. Soloviov (născut în 1866), nepotul lui Vladimir Soloviov şi un poet simbolist, a fost hirotonit şi eventual s-a alăturat Bisericii. catolice.

Dumnezeu printr-un fel de iubire heterosexuală. După Soloviov, sensul iubirii a fost „ideea” celui iubit, dar ideea în sine era numai chipul unui „esenţe universale” a unui feminin veşnic.

Aici, idealizarea unui lucru mai mic a fost primul pas spre ceva mai superior. Aşa este adevărul patosului iubirii. Realizarea deplină, metamorfoza unui feminin individual care a devenit ceva inseparabil de la sursa razelor feminităţii veşnice, v-a fi actuală şi obiectivă, nu doar subiectivă, o reunire individuală cu Dumnezeu, prin reînnoirea v chipului nemuritor al lui Dumnezeu în om.

Soloviov accentuiază că o astfel de iubire ar fi „condiţia ce nu poate fi depăşită în om care locuieşte în el prin adevăr.” În concepţia lui nu poate fi posibil altcumva. Dumnezeu şi-a avut propria Lui formă din veşnicie în chipul unei feminităţi veşnice, dar din câte se pare El doreşte ca acest chip să devină actual şi întrupat în fiecare fiinţă individuală.

Principul feminin veşnic – care nu este un chip pasiv al minţii lui Dumnezeu, ci o fiinţă individuală vie, care porunceşte puterii şi activităţii cu o autoritate deplină – se sârguieşte şi el pentru o astfel de realizare şi întrupare. Tot procesul lumesc şi cel istoric ar fi procesul unei realizări şi întrupări într-o mare diversitate a formelor şi nivelelor... Obiectul ceresc al iubirii noastre este singular, fiind acelaşi pentru toţi, feminitatea veşnică a lui Dumnezeu.

Câţiva ani mai târziu, într-un eseu despre poetica lui I. Polonski, Soloviov repetă: „fericit fie poetul care nu şi-a pierdut credinţa în Umbra feminină a Dumnezeirii şi care nu a părăsit-o pe tânăra fecioară. Ea nu îl v-a trăda niciodată şi nici nu îi v-a păstra tinereţea inimii timpurii şi în anii de mai apoi. Aici ne sunt oferite nişte crâmpeie perturbatoare ale experienţelor mistice ale lui Soloviov. Rozanov nu a avut niciun motiv să remarce că Soloviov avea un fel de romanţă cu Dumnezeu.

Există o legătură vie între proiectul erotic şi ideile lui N. F. Fedorov. Moartea este o legătură inevitabilă a

reproducerii animale, pe care Soloviov o privea cu un fel de avesiune neascunsă. Aşa s-a creat datoria restaurării plinătăţii rasei umane. „Tăria acestei creativităţi fizice duhovniceşti din om a constat din simpla redirecţionare sau întoarcere înăuntru a aceleiaşi puteri creative care în natură produce o veşnicie nefolositoare de reproduceri fizice a organismelor, fiind preocupată numai cu lumea externă."

Poetica lirică a lui Soloviov a acestor ani reflectă aceiaşi arătare mistică şi magică. Acest lucru este cât se poate de adevărat despre poeziile de sorginte finlandeză. „Toată poetica şi filosofia produsă pe malurile lacului Saima a fost născută din teosofia Swedenborgiană (S. M. Soloviov). Chiar şi *Îndreptăţirea binelui* această ameninţare sumbră de sorginte romantică şi erotică s-a unit cu fabrica sistemului moral. Tot capitolul despre ruşine (sau conştiinţă, fiindcă după Soloviov sursa originală a conştiinţei ar fi ruşinea) a fost construită pe convingerea că naşterea este o cale spre moarte. Forţele oarbe al naturii şi vieţii îl atrag pe om într-o serie de generaţii care mor şi care se succed una pe alta.

Lăuntric şi ideal omul se opune acestui proces, căci el nu voieşte să se plece legilor naturale ale unor generaţii care se succed una după alta. Activ omul trebuie să se opună legilor; el trebuie să se abţină prin ascetism de a mai da naştere – căci actul naşterii reprezintă numai o afirmaţie a voinţei omului de a urma „unui curs orb al naturii, o rupere a generaţilor; o lipsă de onoare, căci ele sunt generaţiile părinţilor noştii." Singura mişcare pozitivă pe care o permite Soloviov în căsătorie este mişcarea îndrăgostirii. „Prin concentrarea vieţilor noastre pe naşterea de prunci noi îi respingem pe părinţi, căci nu ne mai rămâne nimic decât să murim." Aceasta vine direct de la Fedorov.

Împărăţia cerurilor este „o ordine morală actuală într-o adunare universală, o înviere generală şi o restaurare a oamenilor." Aşa este ţelul, aşa este ascetismul, „stăpânirea duhovnicească a cărnii," care ar

însemna un mijloc. Faţă de strămoşii noştii ascetismul este o datorie.

Deşi strămoşii noştri sunt veşnic pomeniţi de Dumnezeu şi se odihnesc cu sfinţii, potenţialul vieţilor lor este condiţionat de acţiunile descendenţilor, care crează pe pământ condiţiile necesare care duc în cele din urmă la finalizarea procesului lumii. Consecvent, v-a exista o înviere fizică a morţilor, prin care fiecare din cei plecaţi este, în ultimă instanţă, legat natural de viitorul umanităţii printr-o legătură de sânge neîntreruptă cu familia fiecăruia.

Datoria este echivalentă cu ascetismul natural. Punctul general este „datoria pozitivă a omului de a elibera natura materială de necesitatea decăderii şi a morţii şi pregătirea ei pentru o înviere universală fizică."

Anii 1890 au fost martorii unei creşteri remarcabile a unor motive magice active în opera creativă a lui Soloviov, creând astfel începutul unei lupte lăuntrice. Parţial Soloviov s-a întors la nişte topici ecclesiale, cum ar fi *Scrisorile pascale* [*Paskhalnyiia pisţma*, 1898]. A apărut o tema apocaliptică. El a început să simtă o nelinişte apocalitică, în care se putea simţii adâncimea unei nelinişti pastorale. Nu a fost doar o deziluzie personală („istoria universală a ajuns la final"), dar un fel de teroare mistică. El a început să înţeleagă ispitirea răului într-o nouă lumină, care a devenit un nou motiv pentru el. El a vorbit nu numai de „eşecurile muncii creştine" pe pământ ci şi de actele drepte ale trădării şi falsificării. Chipul lui Antihrist s-a creat insistent înaintea lui. În vremurile lui de mai înainte Soloviov iubea să le reamintească oamenilor că necredincioşii îndeplinesc de mai multe ori faptele credinţei şi ale iubirii şi în acest fel toată istoria secularizării culturii şi-a găsit justificare în el. El a accentuat ambiguitatea seductivă a unei astfel de culturi. Antihrist, „noul conducător al lumii," v-a fi o mare figură duhovnicească, un filatropist şi chiar un filosof – „un om de un rafinament impecabil şi un geniu neobişnuit." Caracteristic, ispitele vor creşte şi vor începe printr-o

„bunătate” naturală şi prin geniu. Această introspecţie, dimpreună cu crezul că „reuniunea” creştinilor v-a avea loc dincolo de limitele istoriei, în *eshaton,* a oferit proeminenţă viziunii lui Soloviov.

O trăsătură personală şi mai distinctivă ar trebui menţionată. În opera *Calea deschisă către pace universală şi prosperitate* despre Antihrist, nu putem eşua să vedem remarca deliberată despre visele acestui a „unei mari sinteze.” „V-a fi ceva care v-a îmbrăţişa totul şi v-a reconcilia toate contradicţiile.” Există o singură ambiguitate: toate valorile „creştine” vor fi incluse, dar nu şi Hristos. În *Poveste despre Antihrist* Soloviov a renunţat la iluziile şi seducţiile întregii sale vieţi, condamnându-le prin viaţa sa. „Am scris această carte pentru a oferii o expresie finală punctelor mele de vedere cu privire la problema Bisericii.” Aceasta nu ar putea fi ultima lucrare. În această carte se poate simţii toată tristeţea şi tragedia unei înfrângeri şi renunţări pastorale.

Pentru contemporanii lui, Soloviov a fost mai întâi de orice un filosof: un idealist religios, un mărturisitor şi un profet cu o viziune despre viaţă definită. Pentru generaţiile mai tinere, a fost un mistic şi un poet. Ultimii au fost interesaţi mai mult de experienţele lui, decât de viziunea lui. În *Memoriile lui Blok,* Andrei Belyi descrie adunările intime la casa lui M. S. Soloviov, fratele mai tânăr al filosofului. Majoritatea interesului lui se centra pe mistică. „În 1901 am trăit într-o atmosferă a poeziei, ca şi concluzie teurgică la învăţăturile despre Înţelepciune.” Ei s-au sârguit să cuprindă legătura între lirica esoterică şi teosofie. Cartea lui Soloviov *Sensul iubirii* explică cel mai mult cum trebuie realizat soloviovenismul în modul de viaţă.” Belyi comparată doctrina lui Soloviov cu „filosofia lirică” a lui Valentin, pe care Soloviov l-a stimat destul de mult.[510] „Prin unirea înţelepciunii gnosticilor cu imnele poeţilor, Vladimir Soloviov a vorbit un nou cuvânt despre venirea iminentă şi apariţia în faţa noastră a Femeii

510 Valentin (mort în 150) a fost întemeietorul şi primul cap al şcolilor care conduceau gnosticismul eretic creştin.

Veşnice."[511]

În acele vremuri Alexander Blok a început să cânte cântece despre „Doamna Prea Frumoasă." „Experienţele mistice şi cele romantice din poetica lui Vladimir Soloviov au capturat toată fiinţa lui." Poetica lui Blok este un comentariu unic despre poezia şi mistica lui Soloviov. După cum a remarcat Belyi, A.A. Block a fost primul dintre noi care ne-a descoperit planul poeticii lirice a lui Vladimir Soloviov, când a recunoscut imensitatea sensului filosofic. El a purtat „soloviovenismul" la o extremă, aproape făcând din el o „sectă." Chiar şi ceea ce s-a spus mai apoi a marcat punctul de vedere extrem al disperării lui Soloviov şi a rădăcinilor lui erotice nesănătoase... Totuşi, Blok s-a descoperit lui Soloviov şi fără această revelaţie mai multe lucruri din Soloviov au rămas ininteligibile – cum ar fi tema celui de al *Treilea testament* şi mărturisirile lui A. N. Schmidt.[512]

Ana Schmidt s-a considerat un fel de întrupare a Înţelepciunii lui Dumnezeu şi în al *Treilea Testament* al ei, ea a dezvoltat un sun sistem destul de complicat de învăţături gnostice.[513] În ultimul al vieţii lui Soloviov, ea a încercat să aranjeze o întâlnire personală cu el şi de fapt s-a întâlnit cu el, cauzându-i multă fustrare din cauza profesiunii lui. Ea susţinea că Soloviov a fost a doua întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu. Cu nelinişte Soloviov a răspuns: „mărturisirea ta crează cea mai mare nelinişte şi cu durere noi vom mijlocii în pentru tine la Dumnezeu.

511 „Apocalipsa în poetica rusă" *Vesy* (1905, 4 [Nota autorului].

512 A. Belyi, „Vospominia ob A.A. Bloke," *Zapiski mchtaleli* (1922), 6 şi *Epopea* (Berlin, 1922-1923), 1, 2, 3, 4 (ele nu coincid şi nici sunt substituite unul cu altul) [Nota autorului].

513 Anna Nikoaelvna Schmidt (1851-1905) a avut viziuni mistice şi s-a văzut pe sine ca şi o Înţelepciune Personalizată întrupată care s-a pogorât pe pământ ca să se unească cu Soloviov. Unele din scrierile lui Schmidt au fost publicate postum ca şi *Iz rukopisei Anny Nikolaevny* (Moscova, 1916). Cartea este rară, dar anumite idei pot fi câştigate prin Samuel D. Ciornan, *Vladimir Soloviov şi cavalerul Duhului Sfânt* (Waterloo, Ontario, Tipografia Universităţii Wilfrid Laurier, 1977), pp. 71-86.

Este cât se poate de cuvenit că ai scris o astfel de profesiune, dar te rog să nu te mai întorci la acest subiect din nou... Te rog, nu mai vorbii despre mine cu nimeni. Ar fi bine dacă ţi-ai petrece toate clipele rugându-te la Dumnezeu.

După moartea lui Soloviov, Schmidt s-a întors la Blok în partea de ţară şi în birourile editoriale ale *Căii noi* [*Novi put'*].[514] Geroge Chulkov,[515] care pe atunci era secretarul comitetului editorial îşi aminteşte că, el era pe atunci secretarul comisiei editoriale:

Ea a pregătit un avertisment viu tuturor celor care ar fi călătorit pe calea lui Soloviov... În jurul unei „feminităţi veşnice" s-au ridicat mirajuri care s-ar fi putut adăuga unor minţi slabe şi puternice. „Cei exaltaţi s-au dovedit a fi un fel de „capcană fără fund." Bătrâna femeie Schmidt, care credea foarte mult că ea este Înţelepciunea personificată şi spunându-i lui Soloviov această veste ciudată tocmai înainte de moartea lui, a stat ca şi un fel de retribuţie faţă de mistici, care din câte se pare şi-au luat riscul de a crea o nouă dogmă. Acum eu, în 1922 am ocazia să studiez câteva din manuscrisele lui Soloviov care nu au fost scrise mai înainte, care au fost scrise cu un anumit tip de notaţie pe care poetul filosof a orânduit-o automatic în timpul unei transe. Astfel de transe, în care din câte se pare Soloviov slujea ca şi un medium din cât în când i-au fost caracteristice. Tema notelor lui este Înţelepciunea – dar dacă ele au fost reale sau imaginare este o altă problemă. În orice caz, caracterul acestor note este de o astfel de natură că nu există niciun fel de „demonism" experimentat de cei care s-au împărtăşit de acest experiment duhovnicesc al adorării fecioarei Maria la Porţile Curcubeului.

---

514 *Novyi put'* [Noua cale] a fost începută de Dimitrie Merezhkovski în 1903 ca şi o creştere a Întâlnirilor Filosofico Religioase, după ce au fost scoase din Sank Petersburg în acel an de supraprocurorul Constatin Pobedonostev.

515 Geroge Chulkov (1879-1939) a fost un poet influenţat de un fel de arhaism mistic. Era prieten cu Alexandru Blok.

Experienţa lui Blok mărturiseşte faţă de pericolele căii lui Soloviov. Nu putem să echivalăm experienţa lui Blok cu cea a lui Soloviov, dar din câte se pare Blok a început cu Soloviov. El a izolat diferite din temele lui Soloviov şi le-a făcut puncte slabe cât se poate de evidente. Aceasta a fost ceva cât se poate de adevărat din cauza temelor lui Soloviov. „Aştept o viaţă universală a unei lumi vernale." O astfel de aşteptare a fost scoasă afară din contextul creştin, deşi epigraful din Apocalipsă a fost reţinut: „Duhul miresei spune Vino." (Apocalipsă 22, 17).

Fără să se asemene lui Blok, Soloviov, nu a fost deloc un raţionalist şi în lirismul lui alegoric el a rămas total sub influenţa impresiilor pe care le-a experimentat în acele vremuri. El a reprezentat toată atenţia şi audiţia şi a fost un medium deplin. S. S. M. Soloviov a încercat să elimine diferenţele în următorul fel: „Vladimir Soloviov a ales eforul ascetic şi cunoaşterea mistică; Block a preferat libertatea lirică haotică." După cum a spus Blok în 1906, „mistica este sufletul Boemiei, religia stă şi ea la loc de cinste." Blok nu şi-a stăpânit niciodată sentimentele lirice şi şi-a permis să fie condus de ispitele lor prin faptul că a „stat de veghe" în „nopţi de zăpadă" şi orgii. De aici disperarea întunecată a ultimelor lui poeme. Astfel de distincţii sunt numai parţial adevărate, căci ascetismul lui Soloviov nu ar trebui să fie exagerat. „De fapt nu a existat niciun fel de ascetism real," după cum remarca Blok. Problema stă în jurul a ceea ce a experimentat Soloviov şi a experienţelor lui mistice.

Cel mai surpinzător lucru despre experienţa lui Blok este lipsa lui de religie; căci misticismul lui nu a fost în niciun caz lipsit de religiozitate. Îi lipsea credinţa şi a fost deplin lipsit de Dumnezeu. Deşi a citit cărţile lui Soloviov, Blok nu a avut niciun interes în viziunile lui teologice. El pur şi simplu nu a simţit realitatea istorică a Bisericii. Într-un fel ciudat el a rămas în întregime afară din creştinism. Probabil fiindcă a fost reţinut tocmai din cauza experienţei lui personale, căci faţa lui Hristos i-a fost ascunsă de faţa Înţelepciunii. Andrei Belyi a susţinut că „Ea" a fost mult

mai semnificativă pentru Blok decât Hristos şi mult mai aproape de el. Blok a fost absorbit de o experienţă cosmică, „dar îmi este frică că îţi vei schimba forma.” Premoniţiile au trecut, căci din câte se pare „forma” era plastică şi cu mai multe feţe.

Experienţa lui Blok a constat din romanţa lui mistică. După cum s-a cerut de teoria lui Vladimir Soloviov despre *Sensul iubirii,* el a început să fie conştient prin îndrăgostire. „Această romanţă a posedat toate caracteristicile specifice unui act religios în esenţă a fost liturgic şi sacru. Blok a vorbit, a simţit şi a acţionat ca şi unul hirotonit.” (P. Medvedev).[516] Nu a fost un astfel de act ceva ca un fel de zel disperat? Nu au fost oare trăsăturile un fel de parodie blasfemiatorie deschisă aparent în mărturisirile lirice ale „acestui” act? Chipul unei doamne ipotetice au început să se amestece şi să devină confuze cu chipul unei femei de moravuri uşoare.” (Viacheslav Ivanov). Amestecarea a fost rezultatul simplu al împărţirii unui chip seductiv care părea invizibil – a fost descoperită ambiguitatea originală. „aţi ieşit în câmpuri ca să nu vă mai întoarceţi.” Aceasta a fost ruina inevitabilă a unui experiment lipsit de har. „Dar lasă să treacă de la noi. Încântările unei vieţi stricate m-au dus din nou spre nebunie din cauza orbirii şi a intoxicaţiei, într-un fel de nelinişte şi întuneric.

Căderea lui Blok ar putea fi comparată cu soarta lui Vrubel.[517] El s-a împărtăşit de aceiaşi taină şi acelaşi motiv despre ispitire: „demonismul” în artă („lumile violete”). Poate intuiţia artistică să penetreze în lumea duhovnicească? Există vreun criteriu de încredere pentru

516 P. N. Medvedev a scris şi a editat câteva lucrări despre Blok: *Dramy i poemy Al. Bloka* (Leningrad, 1928); *Poemtki Al Bloka v tetradiakh stikhov* (Leingrand, 1926), *Pamiali Bloka* (Petrograd, 1922) şi *Tvorcheski put’ Al Bolka.*

517 Mihail Vrubel (1856-1910) a fost un pictor în perioada imperială, care a portretizat figuri din panteonul romantic. Începând cu 1885 cu o schiţă pentru noua ediţie a poemlui lui Lermontov „Demonul” el şi-a început seria lui de picturi într-o varietate de forme. Munca sa a exercitat o mare influenţă asupra scriitorilor simbolişti europeni.

„discernerea duhurilor”? Tocmai de aici vom ajunge la căderea romantismului, căci aici nu există niciun criteriu obiectiv: viziunea artistică nu poate înlocui credinţa. Nici meditaţia şi nici fermecarea nu poate să fie substituită pentru experienţa religioasă. Totul începe să se disipeze şi să se împrăştie. O astfel de cale este tipică „de la Novalis la Hiene.”[518] „Teurgia liberă” se dovedeşte a fi o cale suicidală şi falsă. Blok ştia că se plimbă pe calea demonicului. În 1916 el a început să citească primul volum al *Filocaliei ruseşti,* făcându-şi note pe margine. Despre „duhurile întristării”, scria el, „un astfel de demon ar fi necesar pentru un artist.” A fost probabil propriul lui demon.

Soloviov pretinde că el nu este numai un filosof ci şi un „teurgist.” El visa la un „act religios,” un cat religios prin artă Soloviov trebuie judecat numai pe baza filosofiei lui şi nu pe meritele vieţii religioase. În cele din urmă, ar fi imposibil pentru un creştin să aibă un astfel de punct de vedere singular. Dezvoltarea temelor lui Soloviov despre Blok şi alţii sunt un fel de critică imanentă (şi o expunere) a exprimentului său şi pune în discuţie tot „romantismul religios,” estetismul religios şi religia estetică. Unii intră în Biserică nu ca să se roage ci ca să viseze. Viaţa religioasă a celor din inteligenţia rusească care s-au întors la Biserică a fost pătrunsă şi otrăvită de această ispită.

Toată semnificaţia „începutului de secol” a fost un fel de tranziţie de la „gândirea religioasă” la viaţa „religioasă” nevoia de ascetism a fost mai acută decât oricând. „Cel care a trecut la icoană şi a căzut în genunchi în rugăciune,” după cum scria Berdiaev în 1910. Întârzierea era mult mai periculoasă acum, căci au fost duse la îndeplinire noi datorii şi oamenii erau cumva pierduţi.

III

518 Novalis sa fost pseudonimul lui Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg (1772-1801), un poet şi un liric german romantic. Heinrich Heine (1797-1856) s-a stabilit ca unul dintre cei mai mari poeţi germani.

Întâlnirile religioase şi filosofice de la Sank Petersburg

Întâlnirile religioase şi cele filosofice de la Sank Petersburg din 1901-1903 au fost un eveniment absolut excepţional din istoria societăţii ruseşti. Merezhkovski îşi relatează impresiile lui despre aceste întâlniri în următoarele cuvinte: „ca şi cum pereţii camerei au fost traşi la o parte ca să descopere nişte distanţe infinite, aceste mici adunări au devenit un fel de sinod ecumenic. Cuvântările erau ţinute ca şi rugăciunile şi profeţiile. Aveai impresia că în orice moment putea avea loc un miracol – barierele care îi separau pe oameni puteau să se dizolve, să se dezintegreze şi unitatea se putea ridica: copii îşi puteau găsii pe mama lor." Bineînţeles aceasta nu a fost prima dată când „Biserica istorică" s-a întâlnit cu o lume şi o cultură seculară, chiar şi cu Rusia. Această nouă întâlnire – întâlnirea inteligenţelor şi a Bisericii după o experienţă tumultoasă a nihilismului, renunţării şi uitării – a marcat triumful asupra anilor „şaizeci." A fost un fel de întoarcere la credinţă.

Planul „întâlnirilor" a fost îndoit inevitabil; fiecare parte îşi înţelegerea planul destul de diferit. „Autorităţile ecclesiale" au permis întâlnirile dintr-un anume sens al misiunii. Inteligenţele au aşteptat un nou fel de acţiune, noi revelaţii şi un nou testament pentru Biserică. Motivele apocaliptice răsunau la toate întâlnirile. „Stăm pe marginea istoriei," spunea V. A: Ternaisev.[519] După cuvintele lui Rozanov, „noi încercăm să credem, dar haideţi să îi lăsăm să facă ceva şi totul v-a fi favorabil." Astfel de aşteptări sunt justificate. Imediat întâlnirile au devenit ceva obişnuit, dar nu au avut niciun rezultat practic şi au

519 V. A. Ternaisev a citit lucrarea de deschidere la prima Întâlnire Filosofico Religioasă. El a fost fiul unei familii ruseşti amestecate cu una italiană şi un absolvent de la Academia Teologică din Sank Petersburg. El a dispărut după revoluţie care a respins viziunile lui republicane în favoarea monarhianismului. Între alte lucruri, el a căutat să armonizeze naţionalismul cu conservatorismul.

fost oprite dintr-o dată." „Unirea Bisericii şi a lumii nu avut loc," remarca Merezhkovski.

Nu putem spune că aceste întâlniri au eşuat şi că întâlnirile lui ar fi constituit importanţa lor istorică. Merezhkovski le-a spus istoricilor şi ierarhilor: „cu o inimă deschisă, cu adâncă smerenie şi simplitate şi cu o dorinţă sfântă de a înţelege şi a ajuta, ei au voit să se întâlnească cu lumea, să îi caute pe cei căzuţi. Au făcut tot ce au putut mai bine. Şeful adunărilor a fost Serghei (Stragorodski), care pe atunci era rectorul academiei din Sank Petersburg şi influenţa lui din câte se pare a fost decisivă. „Duhul pastorului s-a odihnit peste turmă şi a determinat un succes deplin şi nedeterminat al adunărilor. Prin duhul lui el a arătat cum ar trebui să ne comportăm: nu privi la tine, ci la restul. Vanitatea şi egoismul au murit în timp ce un val viu de interes duhovnicesc a apărut. Toţi voiau mai mult să asculte decât să vorbească." Au existat douăzeci şi două de întâlniri, începând cu noiembrie 1901 şi finalizându-se cu martie 1903. *Protocoalele* au fost autorizate pentru întâlniri în ziarul *Calea* [*Novyi put'*], dar după ce au fost publicate protocoalele a douăzeci de întâlniri, tipăriturile s-au oprit. Acele protocoale care au fost publicate au fost colecţionate într-un volum separat în 1906. În ciuda refacerilor cenzorului, aceste *Protocoale* constituie un document istoric de o valoarea rară, prin care poate fi capturat stilul şi valoarea adunărilor.

În spatele acestor discuţii şi dispute s-a ridicat o problemă crucială şi fundamentală: cum ar fi putut creştinismul să prindă influenţă din nou în viaţă? În acest sens, prima conferinţă a întâlnirilor – V.A. Ternavstev „Biserica rusă în faţa marii datorii" a fost caracteritică.

A venite vremea ca creştinismul să demonstreze nu numai un cuvânt doctrinar în faptă prin care Biserica să cuprindă mai mult decât idealul care merge dincolo de mormânt. A venit vremea să demonstrăm adevărul despre o lume ascunsă în creştinism – predica şi învăţătura statului creştin. A venit vremea să mărturisim vocaţia religioasă a unor puteri seculare şi mântuirea noastră

comună în Hristos.

Strict vorbind, aceasta a fost tema lui Vladimir Soloviov, dar formulată mai emfatic. În timp ce proclama raiul, Biserica nu neglijează nici pământul. Inteligenţele sunt angajate deplin într-un serviciu social lumesc şi Biserica ar trebui să justifice şi să sancţioneze această slujbă. Soloviov a vorbit de acţiunile creştinismului din partea necredincioşilor. Acum, în duh, Ternavstev a vorbit de o „regenerarea religioasă faţă de autorităţile oficiale conştiente de sine." Oamenii ar trebui să devină conştienţi de tragedia puterii.

A venit vremea când problema lui Hristos să devină un stadiu al vieţii şi al morţii, o sursă de speranţă infinită sau de teroare infinită. Responsabilitatea faţă de rău, lipsa de dumnezeire în viaţă şi ruina socială a conştiinţei directe a statului faţă de experienţele lăuntrice sunt capabile să susţină cele mai profunde sensuri religioase şi sacramentale. În autoritate se descoperă o anumită magie sacră. Aceasta este ceva nou în creştinism şi în aceasta constă calea creativităţii religioase pentru Rusia la fel ca şi revelaţia unei mântuiri universale. Acestea le sunt oferite umanităţii odată la un mileniu.

Ternavstev a accentuat că „poate fi considerat un fapt împlinit că a predica Rusiei însemna a predica lumii întregi." Tensiunea apocaliptică, o nouă trăsătură a lui Ternavstev, a fost un semn al vremurilor. Ea a mai apărut în Soloviov în acei ani. (A se compara aceasta cu interesul acut din Apocalipsă arătat de Lev Tihomirov şi cercul lui).[520] „Cred într-o nouă Revelaţie, o aştept," spunea Ternavstev. „Credinţa, pământul promis de Dumnezeu prin profeţii Lui – aşa este secretul care a fost descoperit în curând." Această revelaţie despre lume este noua revelaţie despre om." „Limitele stricte ale individualităţii în orice ar trebui să fie ascuns v-a fi descoperit." Pământul, deasupra

520 Lev Tihomirov (1852-1923) a fost membrul unei inteligenţe revoluţionare ruseşti care a respins punctele lui de vedere republicane în favoarea monarhismului. Între alte lucruri, el a căutat să armonizeze naţionalismul şi conservatorismul.

cărora pământul s-a deschis, v-a venii în arena unui noi vieţi supra istorice. Aceasta ar fi calea spre adevărata libertatea a conştiinţei umane. Umanismul a căzut – a trebui construită o antropologie mai nouă şi mai biblică trebuie construită. „Orientul Ortodox Suprem al Bisericii Ortodoxe Ruse şi Romano Catolicismul care sunt cele două vârfuri gemene asupra cărora noua revelaţie a pătruns mai întâi.” Aceasta este luată din Soloviov.

Această temă a comunităţii religioase a fost tipică pentru toate întâlnirile. Au fost susţinute câteva teme despre topici contemporane: Merezkovski despre excomunicarea lui Tolstoi; prinţul S. M. Volkonski despre libertatea conştiinţei.[521] Merezhkovski a vorbit despre Tolstoi, Gogol, Dostoevski şi părintele Matei. S-a ridicat aceiaşi problemă despre relaţia Bisericii cu lumea în legăturile cu vederile lui Rozanov şi a teoriei generale a „carnei sacre.” Problema dezvoltării dogmatice a fost din nou discutată. Cele două sesiuni finale (mai înainte ca întâlnirile să fie interzise) au tratat teme legate de preoţie. (Protocoalele acestor întâlniri nu au fost publicate).

Dezbaterile despre „dezvoltările dogmatice” au fost cât se poate de caracteristice. Ceea ce a fost în discuţie a fost mai mult posibilitatea unui „noi revelaţii” şi noile direcţii din cultura şi creativitatea creştină, mai mult decât „dezvoltarea dogmelor” în sensul strict al cuvântului:

Putem noi considera învăţăturile dogmatice despre Biserică ca fiind complete? (Relaţia între dogma şi revelaţie). A fost revelaţia creştinismului realizată în realitatea umanităţii europene (în stat, familie, cultură, artă şi ştiinţă). Dacă creativitatea religioasă din creştinism este posibilă şi necesară şi care ar fi căile actuale de a o împlinii? Cum poate fi o astfel de creativitate reconciliată cu Sfintele Scripturi, tradiţia a Bisericii, canoanele sinoadelor ecumenice şi învăţăturile Sfinţilor Părinţi?

Discuţia a fost lansată cu adresa profesorului P.I. Leporski, care pur şi simplu a răspuns la toate întrebările

521 A se vedea mai sus.

negativ.[522] Nicio duplicaţie „numerică a dogmelor” şi nicio aprehensiune mai adâncă a tainei pe care o conţin nu a fost posibilă. „Dogmatica nu face decât se certifice faptul inevitabil.” În orice caz, răspunsul lui Leporski a fost lipsit de succes şi de grijă. El a exagerat incomprehensibilitatea revelaţiei, lăsând un gust amarnic faţă de un agnosticism neaşteptat. Profesorul A. I. Brilliantov a arătata acest lucru.[523] „A insista pe faptul că revelaţia nu a fost cuprinsă ar însemna negarea conceptului revelaţiei. Ce ar însemna o revelaţie dacă ceea ce era necesar nu putea fi cuprins?” Revelaţia ar trebui asimilată prin credinţă şi cunoaştere. Nu putem nega că prin definiţii dogmatice „conţinutul credinţei a devenit mai clar în conştiinţa Bisericii.” Nu ar fi de cuprins că vor exista noi sinoade ecumenice şi că ele vor stabilii noi norme.

Substanţa problemei era cumva diferită: poate cineva să trăiască şi să fie inspirat de dogme? Ar fi ceva necesar? Leporski a făcut acest lucru imposibil şi lipsit de necesitate. Adevărul nu poate fi comensurat. Mezerkovski a avut motive bineîntemeiate să întrebe: dacă orice moment al rugăciunii este un fel de revelaţie, de ce admiteţi că vor exista revelaţii de care v-a depinde soarta lumii, un nou chip al Bisericii, o nouă formă de moralitate?” Episcopul Serghei (Stragorodski) a răspuns: „în propria mea rugăciune solitară revelaţiile nu au loc, dar niciuna dintre acest revelaţii nu ar avea vreo semnificaţie, de exemplu cea a ştiinţei şi a artei.”

În dezbateri s-a remarcat că „dezvoltarea” nu a însemnat o „schimbare fundamentală,” deşi nu era clar pentru nimeni. Dezvoltarea dogmatică nu era posibilă, ci era necesară. Adevărul obiectiv, dat de Dumnezeu, a fost

522 P.I. Leporski (1871) a fost profesor la Academia Teologică din Sank Petersburg.

523 Alexandru I. Brilliantov, a fost profesor la Academia Teologică din Sank Petersburg, a fost un teolog, filosof şi istoric bisericesc. În anii 1890 a predat apologetica la Seminarul din Tula, concertându-se asupra vechilor credincioşi. El a fost o autoritate cu privire la Ioan Scotus Eurigena, în special cu privire la influenţele greceşti asupra gândirii unui teolog latin medieval.

experimentat de umanitate, a fost experimentat şi v-a continua să fie experimentat. Hristos a pus drojdie în aluat... Dezvoltarea formulelor dogmatice trebuie şi ea să aibă loc, căci astfel istoria umană ar fi şi ea deplin ştearsă. Trebuie să explorăm, prin efort intelectual, acel adevăr care ne-a fost oferit şi să îl îmbrăcăm cu noi expresii. Acest noi expresii vor mărturisii pentru viaţa Bisericii, pentru o viaţă cu o conştiinţă religioasă deplină, care eventual ar fi capabilă să crească organic, fără deviaţii... Dezvoltarea dogmelor nu ar fi nimic altceva decât dezvoltarea vieţii noastre, a omului în Chipul lui Hristos. (Părintele I. Slobodoski).[524]

A mai rămas numai problema dezvoltării nu şi dezvoltarea înseşi. În timpul acestor dezbateri, V. Rozanov şi N. M. Minski, care au fost nişte oponenţi direcţi ai dogmelor şi ai dogmatismului şi-au afirmat cât se poate de tranşant poziţia lor. Dezbaterea a rămas nefinalizată. Nu toţi clericii care au luat parte la întâlniri pot fi consideraţi nişte vorbitori veridici ai acestei gândiri, doctrine şi tradiţie a Bisericii. Între ei existau puţine înţelegeri şi de fapt numai câţiva puteau fi numiţi pe bună dreptate teologi. Toate uşurătăţile din teologi după cum era ea predată în şcoli au putut fi resimţite în dezbateri. Acest lucru a fost cât se poate de adevărat pentru moralismul şi agnosticismul distinctiv care a caracterizat a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Părintele S. A. Sollertinski, unul dintre vorbitori, a existat aceste lucruri cât se poate de clar.[525]

A trecut vremea de a ne ocupa de nişte investigaţii teoretice despre creştinism. Ar cazul să recunoaştem că chiar şi minţile noastre au devenit atât de iluminate şi capabile de a cuprinde profunzimea creştinismului, acţiune noastre, comportamentul şi dispoziţiile care din câte se pare ne fac să fim ceva mai mult decât nişte simplii creştini, ci într-un anume sens ca un fel de păgâni? Toţi cei

524 Părintele Ioan Slobodoski a fost un participant cleric la întâlnirile religioase şi filosofice.

525 Despre Sollertinski, a se vedea mai sus, capitolul VII.

care doresc să trăiască şi să simtă specificităţile vremurilor noastre trebuie să înţeleagă datoria principală a fiecărui creştin contemporan de a cuprinde creştinismul prin exerciţiul voinţei. Problema etică ar trebui să ridice totul şi cred că avem nevoie de dogmatică (care ar merita cea mai mare atenţie în toate sensurile). Nu ar trebui ca toate puterile raţiunii noastre mature să fie concentrate pe dobândirea cestor finaluri morale?

Mai departe el vorbeşte despre „diversificarea moralului" faţă de care Kant a stabilit un precedent. „Noi nu îl putem prezenta pe Dumnezeu în dumnezeirea Sa" – aceasta defineşte inaccesibilitatea dogmaticii. „De aici se crează aspiraţia de a traduce dogmatica, toată teologia în limbajul moralităţii şi faptul de a conferii un simţ moral în toate. La început s-a spus că Hristos a murit pentru noi. Acum începe discuţia despre moartea lui Hristos.

Aici a existat o neînţelegere uimitoare. Merezhkovski a obiectat imediat că „în religie trebuie să începem de la Dumnezeu nu de la bine." „Specificitatea vremurilor în care trăim" era pe punctul unei izbugniri filosofice: s-au deşteptat interese metafizice şi un fel de curiozitate şi sensibilitate metafizică. În astfel de circumstanţe, a ne „întoarce" atenţia de la dogme nu a fost ceva ultim ci şi ceva periculos. Din contră, a fost din contră necesar să punem această deşteptare a intereselor teologice prin şcoala strictă a istoriei, printr-un proces de ascetism şi patrologie. Aşa a fost situaţia că teologia a devenit un obiect de interes în societate mai înainte de intra în şcoli. A existat un adevăr psihologic indiscutabil în ceea ce a spus Merezkovski la una dintre întâlniri.

Pentru noi creştinismul este o religie uimitoare şi festivă la cel mai înalt nivel. Noi – vagabonzii de pe străzi, vameşii, păcătoşii, adulterii, hoţii, depravatele, anarhiştii şi nihiliştii – suntem oaspeţii neinvitaţi la această sărbătoare. Noi suntem încă în întunericul morţii, dar din câte se pare am auzit a doua chemare a mirelui. Plini de timiditate, ruşinaţi de urâţenia noastră, de o apariţie neduhovnicească şi nebisericoasă, ne apropiem de camera

nuntă şi suntem orbiţi de iradierea festivităţilor. Totuşi academica moartă – acea veche tipologie stăpân-slujitor – nu ne v-a lăsa să intrăm. Deşi am venit să ne bucurăm de sărbătoare, ei nu voiesc să creadă în aceste circumstanţe… Din câte se pare teologii au devenit mult prea obişnuiţi cu creştinismul. Pentru ei creştinismul a devenit ceva plictisitor ca şi o zii obişnuită de muncă de peste săptămână.

Am mai putea observa ceva. Inteligenţele s-au întors la Biserică în nădejdea unei reforme. Vorbind psihologic, reformei i s-a conferit un accent major. Era foarte periculoasă şi „noua conştiinţă religioasă" a venit fără să fie atinsă în acest moment. Aici poate fi găsită o nouă formă a acelui eşec utopic: lipsa de sensibilitate în istorie. În propriile lui cuvinte S. N. Bulgakov a remarcat cât se poate de bine:

prin schimbarea într-un veşmânt creştin şi prin luarea devoţională a experienţelor şi a unui patos eroic obişnuit pentru dreptatea indignării creştine, a fost cel mai uşor lucru pentru inteligenţă să se vadă pe sine ca şi o revoluţie a Bisericii, contrastând noua ei sfinţenie şi conştiinţă religioasă cu falsitatea Bisericii „istorice." Un astfel de *in inteligent* creştinizator, care este adesea capabil să se întâlnească cu cererile cele mai medii ale unui membru al Bisericii „istorice," poate fi cu uşurinţă descoperit ca un fel de Martin Luther sau şi mai bine, un purtător profetic al unei noi conştiinţe religioase. El este chemat să fie nu numai un înnoitor al vieţii creştine, ci şi un creator de noi forme, dacă nu chiar de o nouă religie.

Inteligenţa rusă a trebuit să treacă printr-o încercare severă şi strictă a unei examinări de sine şi a unei instrucţii profunde care era şi mai profundă şi mai sinceră pentru a intra în realitatea actuală a fiinţei şi vieţii Bisericii.[526] După cum s-a exprimat Merezhkovski într-una dintre întâlniri:

am ajuns la un punct al neînţelegerilor. Nu vom realiza nimic decât numai dacă vom realiza că suntem pe

526 A se vedea Kataşev, *op. cit.* şi Smolici, *op. cit.*

punctul unei mare eveniment în Biserică, la punctul unui sinod. A devenit din ce în ce mai clar că atâta vreme cât vom discuta abstracţiile, vom rămâne afară din calea temelor practice şi nu vom duce la îndeplinire nimic. Un sinod al Bisericii, cooperarea mutuală a clericilor, laicilor şi a poporului în general ar fi necesare cu scopul de a ne întoarce activ şi directa la Dumnezeu în rugăciune şi să îl implorăm să ne dea tărie. Atâta vreme cât vom rămâne o simplă adunare religioasă şi filosofică dedicată mai întâi numai discuţiei credinţei, nu vom ajunge nicăieri. Când un sinod – cu o mare activitate a Bisericii – începe, totul se v-a clarifica, căci atunci v-a apare harul.

În Biserică v-a apare un nou urcuş – nu numai o deşteptare a culturii şi atenţiei pastorale, ci şi o preocupare cu cultura teologică în general. Viaţa, logica istoriei şi logica evenimentelor le cere.

IV

Problema reformelor

Problema reformelor a fost, într-o anumită perioadă, ridicată în cercurile cele mai de sus şi în nişte circumstanţe destul de caracteristice. Izbugnirea a fost predeterminată: un decret imperial din 12 decembrie 1904 a chemat la „întărirea principului toleranţei religioase. Totuşi, în timp ce decretul era în discuţie în Sinodul Miniştrilor, mitropolitul Antonie de Sank Petersburg a deschis necesitatea schimbării imediate a poziţiei instituţionale a „Bisericii dominante” – căci altcumva ar fi rămas restricţionată la activităţile guvernului care promovau o anumită protecţie. O astfel de protecţie cerea un fel de acţiune independentă a episcopilor şi a clericilor Bisericii şi „a cerut ca vocea Bisericii să fie imposibil de auzit, atât în viaţa privată cât şi în cea publică.” Datoria primară a fost de a dobândii şi a întării independenţa. Memorandumul mitropolitului a fost extras din punctul de vedere al guvernului.

Nu ar trebui ca Bisericii Ortodoxe să îi fie conferită mai multă libertate în afacerile ei externe? Ghidaţi mai întâi de canoanele Bisericii şi a nevoilor morale şi religioase a membrilor lor şi de libertatea unei misiuni civile şi politice, reînnoirea activităţii morale ar putea fi considerată un fel de stâlp şi un stat ortodox.

În acele vremuri S. I. Witte, care pe atunci era Şeful Sinodului Miniştrilor, a introdus o notă „la poziţia Bisericii Ortodoxe." În ea s-a referit la opinia episcopului Serghei Stragorodski de „a oferii libertate de conştiinţă tuturor acelora din acele vremuri adică de a îşi aduna toţi mâinile în timp ce se mai oferea un fel de legătură oficialilor Bisericii." Captivitatea a lăsat o Biserică inertă. „Însufleţirea unei vieţi îngheţate putea fi împlinită numai ca şi o întoarcere la formele canonice originale a unui sinod bisericesc şi restaurarea concepţiei *universalităţii* în viaţa Bisericii. Bineînţeles că şi aici se vorbea din punctul de vedere guvernamental şi din cel politic. El a voit să strice „efectele mortificatoare ale unei birocraţii rigide" prin deşteptarea unei independenţe în societate. „Ceea ce cere statul este un fel de apărare conştientă bine concepută a intereselor ei, nu un fel de credinţă oarbă în circumstanţele ei prezente." În nota sa Witte a schiţat un fel de program preliminar de reformă, ale căror principale puncte au fost reînnoirea unei parohii, susţinerea unui suport financiar pentru clerici, descentralizarea administraţiei şi reforma şcolilor ecclesiale.

Pobedonostev a pronunţat imediat un fel de protest deschis împotriva propunerii lui Witte şi a mitropolitului Antonie. El a reuşit în a securiza o directivă imperială de a „exclude problema din această conferinţă şi a o transfera Sfântului Sinod pentru examinări." În cele din urmă a fost, cu greu posibil de oferit o formulare canonică potrivită formulării canonice sau a restaurării independenţei Bisericii printr-o legislaţie seculară, prin simpla ei trecerea prin organele bisericii. Intenţia lui Pobedonostev a fost de a oprii problema reformelor, atunci cel puţin să o minimalizeze şi să o lase ca fiind lipsită de valoare. În

replica lui el a apărat ordinea existentă fără mult prea multă patimă, negând existenţa oricărei „constrângeri.” În linia raţionametului său am putea să o numim un fel de incapacitate a Bisericii, dacă ea exista, mai mult ca şi rezultat al propriei ei impotenţe mai mult decât o consecinţă a dominaţiei statului.

Witte a replicat cu o a doua notă. De această dată Sinodul a oferit un fel de discuţie deschisă faţă de problema reformelor şi în câteva zile a tras un raport care chema un sinod în Moscova la cea mai probabilă dată, restaurarea patriarhatului şi restructurarea Sinodului. Împăratul, probabil sub inspiraţia Pobenodostsev, a găsit imposibil să dune un sinod odată ce l-a luat în control. În vara lui 1905 Sinodul a invitat episcopii diocezani să îşi prezinte punctele lor de vedere cu laicii şi clericii. Unele dioceze au ţinut adunări sau consilii pastoral, introducând un fel de sumă de expresii conciliare şi pregătire.

Discuţia unor reforme anticipate a început deja în presă odată cu publicaţia unui pamflet care îl prezenta pe mitropolitul Antonie de un grup de preoţi din Sank Petersburg („cunoscut ca şi grupul celor douăzecişidoi”) cu privire la convocarea unui sinod şi restaurarea lui *sobornost*. Acest tratat, scris în duhul unui sinod care suferea mai mult de un liberalism ecclesial difuz, i-a lipsit un nivel suficent de concentrare duhovnicească. Atât presa cât şi adunările locale au dezbătut subiectul mai mult dintr-un punct de vedere secular decât dintr-unul ecclesial.

Opiniile episcopilor, care au fost prezentate la finele anului şi care au fost publicate imediat, constituie un important document istoric. În ianuarie 1906 Sinodul a format „un birou oficial” ca să pregătească agenda pentru un sinod viitor şi a invitat participarea episcopilor, clericilor, cărturarilor şi a reprezentativilor pentru publicul general. Mitropolitul Antonie a fost desemnat ca şi directorul „biroului.” Această rezoluţie a fost publicată într-un manifest imperial în 16 ianuarie 1906. în această vreme Pobedonostev nu mai era supra procurator, din cauza faptului că s-a retras în legătură cu manifestul din 8

martie 1905. „Biroul” pre-conciliar s-a deschis în 8 martie 1906, încheindu-şi munca lui pe 15 decembrie în acelaşi an. „Biroul” a fost destul de larg şi munca lui a continuat cu o pace învigoratoare. Protocoalele întâlnirilor lui au fost în curând publicate. Pledoaria de a convenii un sinod general a fost reafirmată şi oficiul a propus un număr considerabil de schimbări organizaţionale şi administrative, dar deciziile nu au fost dusa le îndeplinire. Nu s-a schimbat nimic; reacţia s-a înnoit.

Rapoartele [*Oţivi*] episcopilor diocezani au descoperit o conştiinţă de sine a Bisericii. Ierarhii nu au făcut decât să consemneze cu proeminenţă situaţia existentă, în ciuda unei voinţe de îmbunătăţire genuină. Totuşi, ei au insistat asupra lor exclusiv pe probleme de organizare şi administraţie. Este adevărat, bineînţeles că, această problemă nu a lăsat niciun fel de scop pentru discuţie asupra problemelor legate de viaţa duhovnicească. Aproape toţi episcopii au menţionat caracterul necanonic al ordinii sinodale. Antonie Khrapoviţchi, care pe atunci era episcop de Volinia, a fost cel mai critic. Majoritatea episcopilor au insistat pe restaurarea principiului conciliar, la fel ca şi pentru o nouă definiţie a Bisericii şi a clericilor ei în societate; adică, cu oamenii Bisericii.

Neînţelegeri esenţiale au apărut şi ele al rândul lor. Problema compoziţiei sinodului a provocat un dintre cele mai importante neînţelegeri. Consta ea numai din episcopi sau a fost un loc de votare pentru reprezentanţii clericilor şi laicilor la fel de bine? Oficiul conciliar a dezbătut această problemă cu mult zel. Toate neînţelegerile între conservatori şi renovatori a u fosta duse la un fel de lipsă de înţelegere între diferitele elemente ale corpului Bisericii, care erau imposibil de depăşit numai prin reforme legislative şi administrative. Se vorbea prea mult despre apărarea intereselor şi balansarea acestor influenţe. Susţinătorii unui sinod larg nu au avut o înţelegere exactă a naturii Bisericii, concepând-o ca un fel de structură constituţională. Totuşi, cei care au fost împotrivă nu au posedat un orizont ecclesial larg. A existat

multă amărăciune şi neîncredere.

Problema şcolilor ecclesiale a ceruit mai multă atenţie în rapoartele ierarhilor. Din nou, arhiepiscopul Antonie de Volinia a fost cel care a vorbit cel mai decisiv, cu un fel de nelinişte şi ură lipsită de moderaţie şi iritare. Reforma nu merita să fie concepută. „Înseşi caracterul sistemului şcolar, moştenit de la un occident eretic, a deformat toate eforturile de a îl reface." A trebui refăcut un nou început pe baza temeliilor. Susţinerea cestui argument, citează Antonie din cuvintele lui prelat venerabil: „totul trebuit curăţit, tras în jos; înseşi temeliile seminarului şi ale academiei umplute cu oameni trebuie ridicate pe o nouă viaţă." Numai un alt episcop, Vladimir Ekharetinenburg, a răspuns în acelaşi stil." Vladimir Ekhaterinenburg, a răspuns în acelaşi stil. „Reformele primare ale educaţiei bisericeşti au trebui să înceapă cu vinderea unor enorme clădiri ale academiei şi ale seminariilor în nişte oraşe pline de necinste. Şcolile trebuiau transferate în mănăstiri şi în sate, ca să poată fi construite unele noi la scară modestă., într-un fel creştin." Majoritatea au susţinut propunerile care s-au ţinut mai înainte al pregătirii pastorale, făcând educaţia pastorală disponibilă tuturor claselor. Un astfel de plan a fost cât se poate de urgent în vederea unui lipse de organizaţie şi având în vedere un colaps al şcolilor ecclesiale, care a apărut mai presus de orice din faptul că copiii clericilor care voiau o carieră civilă, erau forţaţi să rămână în şcolile ecclesiale.

Cel mai periculos dintre toate a sentimentul sevitudinii între clerici, care a crescut şi care a devenit schimbat într-un fel de amărăciune de clasă, umilire şi un anumit simţ al lipsei de justiţie socială. Clericii – în special ci de pe sate – trăiau în sărăcie, nevoi şi de mai multe ori într-un fel de destituţie nejustificată. Din câte se pare ei au fost capabilă să îşi educe copii numai în „şcolile religioase" a claselor lor şi deşi aceasta cerea un fel de a fi fugitiv a ajuns la punctul ultim. Psihologia deziluzionată a clericilor din Rusia, care a fost de mai multe ori calificată ca un fel

de „interes de sine,” s-a creat tocmai din aceste circumstanţe. A fost un vis de a împlinii o bunăstare materială şi securitate pentru toate familiile copiilor clericilor care nu au fost capabile să îi pregătească pentru o astfel de vocaţie. A fost imposibil să ne aşteptăm ca acea masă de „copii de clerici” să fie sesizată exclusiv cu un fel de zel pastoral. Aceasta nu s-a întâmplat niciodată. Intrarea în profesiunea lor a fost mult mai uşoară şi a fost încurajată de nişte „autorităţi mai înalte” mai înainte de „emancipare,” care pentru prima dată a creat nişte ieşiri largi de activitate pentru copii de negustori, locuitori de oraş şi chiar ţărani.

Pe la finele lui 1870 situaţia s-a schimbat, în timp ce universităţile au devenit practic închise seminariştilor. Din 1880 înainte clasele de „copii de clerici” au devenit cât se poate de crude. Această poliţă de pedepsire nu a adus la niciun fel de posibil rezultat, în timp ce fuga unor astfel de tineri de la „Departamentul Mărturisirii Ortodoxe” a prins nişte proporţii mari de tot. Încă şi mai rău, mulţi au rămas din necesitate, obligaţia şi frică. Deşi toate acestea nu au fost binecunoscute, au fost luate numai măsuri negative. În acelaşi timp, mai mult din motive legate de aspectul politic, s-a făcut o încercare de a prevenii pe tinerii care nu proveneau din familii de neclerici de a fi acceptaţi în academii, nu numai seminarişti ci şi absolvenţi de la nişte şcoli publice intermediate, după ce au trecut printr-un examen competitiv. Au existat mai mulţi din şcolile sculare care au dorit să intre în academii. În 1902, previziunile s-au schimbat. Absolvenţii gimnaziilor clasice, puteau fi admişi ca să intre la examinare „nu fără” printr-o trecere reuşită a examenelor în toate subiectele teologice care erau incluse în instrucţia seminarului. O astfel de cere cu greu a avut un fel de temeliile cărturărească, ca şi cum examenele de admitere competitive erau un fel de test suficent. Forţa care muta aici a fost o dorinţă de a îngrădii academiile faţă de şcolile publice.

Acest măsuri nu puteau rezolva problema. S-a cerut o soluţie mai curajoasă. Păstrând un astfel de model

demodat, care avea puţină relevanţă pentru condiţiile sociale ale Bisericii, era ceva lipsit de sens; combinând datoria de a educa pastori cu datoria educaţiei unei fel de caste religioase închise de sine s-a dovedit ceva imposibil. Consecvent, oficiul pre-conciliar a votat pentru un fel de majoritate substanţială faţă de departamentul religios care şi-a reţinut stilul lor „creştin umanist” cu câteva inovaţii, care includeau un fel de instrucţie în filosofie şi limbile clasice. Opiniile difereau despre cum ar trebui organizat educaţia pastorală. Unii vorbeau de „şcoli pentru citeţi.” Episcopul Ghermogen de Saratov a voit să educe seminarişti mai mult ca şi „citeţi educaţi ai Sfintelor Scripturi.” El a sugerat condensarea unui curs sistematic de teologie morală şi morală, cu scopul de a „evita nişte detalii superficiale.” Alţii au insistat pe crearea câtorva tipuri de şcoli pastorale care să poată să discernă diferite condiţii şi necesităţi ale claselor de sus din sistemul şcolilor de parohie şi să le separe din faţa seminariilor care existau deja un astfel de aranjament a presupus „un fel de intimitate cu oamenii” şi un val de noi candidaţi pentru preoţie, reînnoind şi transformând caracterul clericilor. Arhiepiscopul Ştefan (Arhanghelski) de Moghilev a apărat această idee. Mai apoi, în 1910, comitetul educaţional al Sfântului Sinod (cu participarea unor membrii compuşi) a pregătit un plan similar pentru reformă. Totuşi, reforma s-a oprit aici.

Într timp, lipsa de candidaţi la preoţie a devenit din ce în ce mai evidentă. Cu scopul de a nu pleca de la parohiile de sat fără slujbe pentru orice lungime de timp, ierarhii episcopali au fost obligaţi să numească nişte candidaţi cu greu potriviţi pentru poziţiile religioase. Compoziţia clericilor a devenit din ce în ce mai sumară, inclusiv cu nişte diaconi şi citeţi îmbătrâniţi care nu au participat la nicio şcoală, laici evlavioşi şi nişte oficiali educaţi sau ofiţeri educaţi. Cu o astfel de pregătire dubioasă, activităţile lor educaţionale şi necesităţile au rămas la un nivel elementar. Preoţii hirotoniţi din cadrul inteligenţei nu au fost nici ei mai buni. Educaţia teologică

mai înaltă nu era în niciun caz un substitut pentru o lipsă de dezvoltare şi antrenament teologic. Părea mai important să ai un caracter moral adecvat decât dobândirea de experienţă practică în cadrul serviciilor religioase. Insuficenţa acestor elemente a devenit în curând aparentă.

Şcolile teologice mai superioare au constituit o problemă specială. A fost prezentat un plan de oferite de „autonomie" a academiilor teologice; adică, limitarea responsabilităţilor rectorului şi ierarhului episcopal în schimbul extinderii celor ale sinodului academic. Ultimul a avut autoritate de a lua nişte decizii finale în cele maia cute probleme ecclesiale. O autonomie „parţială" a fost oferită în 1906 (la care s-au adus amendamente în 1908). Între *Rapoartele* episcopilor, se pare că cel al Arhiepiscopului Serghei al Finlandei cerea cel mai insistent autonomie. El a calificat această remarcă cu mare entuziasm faţă de rangul episcopal şi de cel al rectorului, subordonând canonic academiei direct faţă de autoritatea centrală. Toţi care doreau puteau participa la conferinţele teologice, ceea ce nu făcea decât să asigure „o educaţie teologică uniformă." Admiterea la dormitoare, orişicum, se baza pe selecţia şi subiectul strict faţă de autorităţile educaţionale.

Mitropolitul Antonie a numit raportul lui ca fiind interesant într-o notă scrisă către profesorul N. N. Glubokovski. Glubokovski a sugerat că facultăţile de teologie ortodoxă să fie create în universităţi „pentru o dezvoltare independentă a teologiei," în timp ce academiile se puteau întoarce la natura lor „de instituţii cărturăreşti de apologetică pentru Biserica Ortodoxă." Biserica nu a fost în niciun caz responsabilă pentru toate posibilele greşeli teologice. „Teologia independentă şi cinstită v-a slujii şi ea ca să medieze cunoaşterea adevărului şi în principi nu poate devenii ostilă Bisericii, fiindcă Biserica cuprinde şi proclamă acesta adevăr. În cele din urmă, catolicii nu se temeau de facultăţile de teologie.

Opiniile Arhiepiscopului Atonie de Volinia trebuie

menţionate aici din nou, după cum ei avea mai mult de spus despre programele academice mai mult decât oricine altcineva. El a voit să curteze învăţăturile sistemelor academice şi să explice studiul surselor primare; adică Scripturile şi Sfinţii Părinţi. „!Un sistem de teologie ortodoxă era ceva care trebuia şi el construit şi prin urmare trebuie să studiem cu meticulozitate sursele lui primare în loc să copiem sisteme bazate pe învăţături eretice, după cum a fost cazul ultimilor 200 de ani. Subiectele de educaţie generală ar trebui şi ele cercetate. Învăţăturile despre literatura modernă, pentru ca toţi să aibă cel puţin ocazia să înveţe despre viaţă. Numai câţiva episcopi au atins subiectele teologice în rapoartele lor. Arhiepiscopul Macarie (Petrov de Tomsk) a fost unul din ei. Un sinod al Bisericii ruse trebuie să afirme solemn tăria veşnică şi semnificaţia dogmei şi să exprime nu numai bazele Scripturii şi ale tradiţiei ci şi baza gândirii teologice."" O concepţie mai precis şi mai bineîntocmită a actului răscumpărător al lui Hristos Mântuitorul trebuie şi el formulat." În alte cuvinte, avem nevoie de o interpretaţie morală. Episcopul Ivan de Poltava a propus ca să fie redactată o ediţie a lucrărilor părinţilor care să fie publicată tocmai pentru folosinţele pastorale şi ca Vechiul Testament rus s fie revizuit în conformitate cu textele greceşti. Predarea academică trebuie să se întoarcă la calea Părinţilor, dar at trebui evidenţiat că vocile diferitelor şcoli teologice nu sunt vocea Bisericii. Ar mai trebui făcută o numire creştină a culturii contemporane. Arhiepiscopul Agafanghel de Riga a sugerat ca un sinod general să reexamineze *Catehismul* şi să deschidă un nou subiect şi o expunere a credinţei mult mai uşor de înţeles. El a remarcat în special problema tradiţiei. Câţiva episcopi au apărat corectarea cărţilor liturgice, la fel ca şi statutul care organiza distribuţia cărţilor în Biserică între oamenii obişnuiţi şi clase le de sus.

Acest lucru a rămas fără discuţii, dar atenţia s-a centrat pe reformele organizaţionale. Mai multe înştiinţări au nevoie de o deşteptare duhovnicească; mai puţini au

înţeles restaurarea păcii lăuntrice care se putea dobândii prin politica bisericească, dar numai prin îndrumări ascetice şi duhovniceşti." Între timp „ideea ascetică," putea fi numai una formală, căci din câte se pare monahismul avea nevoie de regenerare. Acelaşi lucru ar mai putea fi spus despre monahismul episcopatului. Arhiepiscopul Antonie de Volinia a atacat cu duritate pe episcopii „văduvi," care au acceptat voturile monahale dimpreună cu administraţia lor juridică, tocmai mai înainte de hirotonisire." Nu numai că ei au fost lipsiţi astfel de posibilitatea de a se retrage din vanitatea acestei lumi, dar aveau ocazia să se aclimatizeze cu o ordine monahală simpatică, care pentru ei în mare parte, nu reprezenta nicio simpatie." Această caracterizare putea să fie pusă în aplicaţie întregului „monahism educat," ca şi un tip de instituţie. Punctul a fost că astfel un monahism formal nu putea fi o barieră de încredere împotriva „liberalismului" ecclesial şi a secularizării.

Subiectul reformelor bisericeşti a fost mult prea mult legat de tendinţele generale din politică. Reacţiile politice erau imediat reflectate în administraţia bisericească. Unii oameni au continuat să muncească în diferite comisii. În 1908 a fost chemată o inspecţie pentru academiile teologice şi după deşteptarea *Îndrumărilor* în 1884 ea a fost deplin reinstală. Academiile au fost revizuite sub comisia Sântului Sinod. Arhiepiscopul Dmitrie (Kovalinski) de Kherson a examinat Academiile din Sank Petersburg şi Moscova; Arhiepiscopul Antonie de Volinia a inspectat Academia din Kiev, dar concluziile inspectorilor au fost în mare măsură potrivite şi drepte. Academiile au fost, de fapt, mult prea „seculare" în stil, mult prea „liberale" ecclesiastic şi le lipsea duhul disciplinei şi al viaţii bisericeşti. Toate putea fi depăşite numai prin creativitate religioasă; clişeele şcolilor au fost inefective. O anumită victorie putea survenii numai prin tăria duhovnicească şi nu prin formalism.

Noul statut care conducea academiile şi care a fost emis în 1910 şi amendat în 1912, a conţinut mai multe

detalii folositoare, cum ar fi un număr care creştea de scaune academice şi a unei facultăţi care preda, introducerea unor studii practice sau seminarii şi noi subiecte (cum ar fi de exemplu, istoria Bisericilor slave şi a celor slave). Pe de-a întregul noul statut a fost compus în duhul unui formalism administrativ – îi lipsea o inspiraţie genuină. Literatura teologică a experimentat o renaştere, de şi mai mult în forma unor noi cărţi academice, decât prin apariţia unor noi idei. Erudiţia ar fi o indicaţie convingătoare a lipsei de sensibilitate şi a alternativei, o mărturie a creşterii culturii teologice, în special în domeniul istoriei bisericeşti. A fost pregătită o nouă sinteză.

Ar trebui să menţionăm încă o propunere interesantă: un institut teologic pentru femei la Mănăstirea Skorbiaşchesnk în Moscova. Stareţa slujea ca şi supraveghetor. Este adevărat că, planul cerea un fel de institut padagocico teologic care nu includea limbile clasice. Principalul obiect a fost de a antrena profesori şi învăţători pentru şcolile de fete sub administraţia centrală a administraţiei bisericii şi numai pentru cele din episcopii, eliminând obligaţia de a folosii învăţători care nu au fost infectaţi cu un duh secular lipsit de religiozitate la cursurile seculare ale femeilor. Totuşi, recunoaşterea unei nevoi de a permite femeilor accesul la o anumită educaţie teologică a fost cât se poate de revelator, din cauza unui scop specific. (Incidental, academiile erau un fel de instituţii semi-pedagogice). Planul a fost gata prin primăvara lui 1914, dar progresele au fost făcute mai înainte de război. Aparent, au fost oferite anumite cursuri temporare.

V

Religia în filosofie şi artă

Deşteptarea religioasă de la începutul secolului a fost reflectată imediat în creativitatea filosofică. Filosofia

religioasă a devenit un fel de mărturisire filosofică de un gen special al mărturisirii şi construcţiei filosofice, făcând din întoarcerea metafizicii la rădăcinile ei religioase. A fost o manifestare a unor nevoi intelectuale pentru hrană religioasă şi tărie. Această deşteptare intelectuală poate fi detectată chiar şi dincolo de cercul „filosofilor religioşi" – succesori lui Vladimir Soloviov – care au mers dincolo de selecţia şi concepţia unor teme religioase. Filosofii acelor vremuri au devenit religioşi în facerea lor psihologică. Chiar şi neo-kantianismul a primit o existenţă duhovnicească. Criticismul gnoseologic a devenit cumva o metodă a existenţei duhovniceşti – ca un fel de viaţă şi nu ca şi un exerciţiu intelectual.

N. A. Skriabin (1871-1915) ar putea fi comparat cu Belyi. Viziunile lui Skriabin nu sunt cât se poate de interesante – a fost un imitator neajutorat al filosofiei. Ceea ce este interesant este experienţa lui, destinul lui personal. Lui îi era tipic un fel de experienţă cosmică a langorii, mistică şi lipsită de sens religios, din care lipsea Dumnezeu şi fără nicio faţă. A fost un fel de experiment în ritmuri şi armonii. Natura demonică a acestui experiment este cât se poate de evidentă. Ar fi destul să îl menţionăm pe Ninith Simfoni – *Mesa neagră* – şi *Poetica satanică* sau *Flammes Sombres* – dansul flăcărilor întunecate. Opera lui Skriabin este cât se poate de ilustrativă în ceea ce priveşte faptele magice şi cele teurgice sau avertismentul unei părţi integrale a intenţiei compozitorului de a încarna taina distrugerii şi a ruinei cosmice. Skriabin s-a simţit chemat mai mult la o mare vocaţie decât a fi un profet. Langoarea cosmică din el a ajuns la o astfel de acuitate încât el a început să asprire la moarte, a pregătit un fel de moarte pentru lume şi a voit într-un anume sens să distrugă şi să înşele lumea, ca să o uimească într-o intoxicaţie şi o frenezie cu moarte. Acesta ar fi un miracol universal şi final. Toată munca creativă a lui Skriabin a fost pătrunsă cu un fel de erotism intens. Voinţa luciferică de putere şi de dominaţie prin magie şi înşelăciune este cât se poate de prezentă aici. Pretenţioasa lui teurgie s-a schimbat în

şamanism şi în violenţa unui magician, la care îi lipsea smerenia, experienţa duhovnicească şi tremuratul sfinţeniei şi reprezentându-i un fel de patimă pentru dominaţia tainică. Arta devine un fel de „act tainic," dar unul întunecat, o ocupaţie rea. Munca creativă a lui Skriabin este cât se poate de ilustrativă în acea că desfăşoară adâncurile satanice al unei arte distructive de sine şi nişte abisuri întunecate ale unui geniu artistic. Temele apocaliptice au oferit propria interpretare originală. Skriabin ar putea fi numit un apocaliptic întunecat. Taina sa proiectată nu ar fi avut nicio necesitate ca să fie reprezentată tocmai ca şi un final al lumii noastre, căci corespunde planului aşteptărilor creştine ale celei de a doua veniri. Am putea fi eliberaţi de astfel de ritmuri cosmice numai printr-un fel de asasinat magic, un fel de conflagraţie universală magică. Reveria se arată aici ca şi violenţă. Arta încetează de a mai fi neutră, căci din câte se pore arta nu poate rămâne neutră. Fără o credinţă genuină, credinţa ar fi condamnată să degenereze într-un fel de magie neagră. Motivele magice ale poeticii lui Briusov şi munca sa creativă enigmatică a curulianilor – permisă de un fel de fascinaţie melancolică – ar mai trebui să fie menţionate aici. Schiţele lor conţin acelaşi fel de ceaţă mistică, acelaşi joc de umbre duhovniceşti. Semnificaţia religioasă a artei devine evidentă în timpul acestei epoci a unei renaşteri estetice. Nu este niciun fel de psihologie a ispitirii religioase. A slujit ca şi un fel de trecut pentru mişcările filosofice moderne.

Filosofia religioasă în decada de mai înainte de război

Jurnalul *Logos*, publicat de Musaget din 1910 până în 1915, a devenit organul filosofic al neo-occidentalilor. Poliţele lui editoriale după cum au fost ele exprimate în primul număr au fost tipice. Scris în categoriile lui Vladimir Soloviov a primei perioade, afirmaţiile editoriale au reflectat aceiaşi experienţă primară – un fel de colaps

cultural. Jurnalul s-a împărtăşit de setea lui Soloviov pentru o sinteză la fel ca şi de premoniţiile lui. „Epoca noastră este însetată de sinteză.” *Logos* a adoptat o metodologie similară: şcolile şi tendinţele trebuiau dezvoltate ca şi o realizare a plenitudinii bogăţiei şi a diversităţii, cu scopul ca o sinteză promisă să conţină „o plinătate vizibilă” a unor motive demne de descoperit. Aceasta nu a fost o întâlnire accidentală cu Soloviov pe baza unor temelii comune a unor premise romantice, ci o conformitate deliberată cu planurile lui, cu scopul de a demonstra diferenţele mai profunde. Principala diferenţă a fost că neo-occidentalii au căutat o sinteză în sensul general al vieţii şi o creativitate culturală în loc de o religie istorică concretă, deşi înseşi sensul vieţii lor a devenit religios, la fel ca şi romantismul german. Antologia germană *Despre mesia* este caracteristică. Contribuabilii lui ruşi au fost ucenicii lui Rickert. În ea se conţinea o cheie mesianică a vremurilor, la fel ca şi premoniţiile unei munci creative care trebuiau să fie împlinite, o îmblânzire apocaliptică a vremurilor.

În acei ani kantianismul german s-a „reîntors” înapoi; a avut loc o renaştere a metafizicii idealiste. Gânditorii ruşi au luat o parte creativă la renaştere şi subsecvent reprezentativii individuali al neo-occidentalismului au avut un fel de relaţie vitală cu „ucenicii lui Vladimir Soloviov.” Câţiva ani de neînţelegeri intense şi dezbateri cu privire la experienţa religioasă şi la libertatea filosofică au precedat această întâlnire. Am putea crede că campionii libertăţii filosofice ar fi voit să o apare de orice limitaţie a premizelor doctrinare şi dogmatice. Din câte se pare ei nu se luptau pentru o libertate duhovnicească. Neo-kantianismul şi transcendentalismul posedă o rămăşiţă semnificativă de scepticism. Un accent major pe incomprehensibilitatea cunoştinţelor umane din cauza plinătăţii lor care a dus necesar la relativism. Sufletul se opreşte în călătoria lui şi rămâne într-o zonă intermediară a unor impresii fluctuante, chipuri mişcătoare şi simboluri. Ispita psihologismului a izbugnit din nou cu o forţă

deplină. Aceasta ar fi putut fi depăşită numai printr-o experienţă religioasă genuină şi prin întâlnire personală. Libertatea omului ar putea fi restaurată numai prin cunoaşterea adevărului. Tocmai în această filosofie religioasă se recâştigă un simţ stabil al adevărului. Filosofia religioasă oferă o viziune intelectuală şi o tărie contemplaţiei nu numai în legătură cu o experienţă privată lipsită de explicaţii, ci şi în claritatea unei mărturisiri catolice.

F. Ern a văzut în lupta împotriva psihologismului şi pentru ontologie ca şi ţelul muncilor lui filosofice. Psihologismul în viziunea lui a fost legat intim de individualismul Reformei. „Ontologismul" este posibil numai în Biserică, în special în Biserica Orientală, dar probabil că la fel de bine şi în cea Occidentală. Ern a fost interesat de lupta pentru ontologism din filosofia religioasă italiană, în special în Antonio Rosmini şi Vicenzo Gioberti. Ontologismul a fost cel mai bine realizat de părinţii Orientali – platoniştii, Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Dionisie Areopagitul. Astfel, în Ern se poate găsii o întoarcere filosofică la părinţi.

„Psihologismul trebuia combătut nu numai în filosofie, ci mai mult în conştiinţa socială. Aici lupta devine o apărare a culturii şi a culturii religioase. Apărarea constituie o semnficaţie istorică a unei celebre antologii *Vekhi*, care a apărut în primăvara anului 1909. Cartea a avut partea ei de amărăciune, acuzaţii şi un anumit simţ al unui fel de deziluzionare recentă şi durere proaspătă, dar nu a existat niciun fel de disperare. Urâciunea şi vehemenţa ei nu a fost cerată de dragul incriminării, ci mai mult ca şi un fel de provocare sănătoasă. Gravitatea acuzaţilor ei a devenit un fel de provocare, o chemare la o muncă de creativitate. Cartea era îndrăzneaţă şi inovatoare, reprezentând nu numai o respingere ci şi o provocare, nu numai finaluri ci şi începuturi. Calea participanţilor la simpozion s-a împărţit repede şi decisiv, întâlnirile şi cooperaţiile lor păreau accidentale sau artificiale. Totuşi, aceasta nu îi diminuează importanţa ca

şi simptom.

Împlinirile duhovniceşti personale şi patosul unor valori absolute a format două idei primare amestecate. „Absolutul” poate fi dobândit numai printr-un fel de efort personal sau conversiune. N. A. Berdiaev a vorbit destul de elocvent în acest sens, comparând două condiţii duhovniceşti: sensul vinei şi cel al resentimentelor. Numai primul, prin se setea lui de iertare, răscumpărare şi reînnoire ar putea conţine posibilităţile creative şi o anumită libertate. Resentimentele încătuşează şi înrobesc. „Ura dulce faţă de trecut previne un fel de avans creativ.” O conştiinţă plină de resentimente nu face decât să ne întoarcă înapoi şi să ne consoleze prin pocăinţă şi reconciliere. „În ceea ce priveşte Biserica, psihologia vinovăţiei şi a responsabilităţii trebuie să cucerească decisiv psihologia resentimentelor şi a prezenţilor.” Astfel a început o luptă deschisă cu „nihilismul” utopic care a infectat atât de mult conştiinţa rusă în anii 1860.

Lupta a marcat o cale creativă în cultură, mai întâi ca şi o restaurare a alarmei istorice. Tocmai în această perioadă coerenţa istorică şi continuitatea au început să fie simţite. Istoria nu a fost descoperită numai ca şi un semn al finalului, ci ca un semn al creativităţii şi al duratei. Nu s-a descoperit în ea o dimensiune apocaliptică, ci şi o dimensiune culturală. Aceasta a marcat o depăşire vitală a unui utopianism istoric sau simplificare şi un fel de pseudo apocalitică grăbită. O voinţă de cultură şi acceptarea istoriei erau evidente. După cum s-a exprimat Berdiaev:

În istorie am detectat surse mistice, taina unor forţe puternice care acţionează veşnic în istorie... Este destul să proclami libertatea absolută ca şi un ţel etern şi să crezi că în ea se conţine sensul procesului lumii. Libertatea este realizată prin istorie, prin ceea ce este tainic, ecclesial şi un fel de succesiune istorică culturală.

Aceasta conduce tocmai la acceptarea Bisericii „istorice.” Aici Berdiaev a respins propriile lui puncte de vedere mai mult decât oricine: el şi-a depăşit propria lui tendinţă spre apocaliptism. „Noi trebui să ajungem pe

nouă tărâm religios şi să ne sârguim spre un orizont tainic, care a fost descoperit de profeţi numai parţial, prin sfinţenia Bisericii ecumenice întemeiată de Hristos, prin succesiunea şi tradiţia sacră a Bisericii."

S. N. Bulgakov s-a împărtăşit de nişte puncte de vedere similare a istoriei sacre. „Istoria este o taină sacră pentru conştiinţa religioasă şi ea posedă sens, valoare şi semnificaţie în toate părţile." Aceasta s-a simţit cel mai bine în idealismul clasic german, în special cel hegelian. Istoria nu este ceva complet pentru oameni – ea este produsul operelor, muncii şi efortului lor special. Omul acţionează în istorie – el nu numai o îndură şi nici nu o experimentează. Totuşi, „construcţia umană empirică nu epuizează deplin *numenalul* istoriei." Istoria este rezolvată de o anumită pauză; este decisă de eshatologie. De aceasta s-ar lega tragedia istoriei create. Toată problematica culturii creştine şi a activităţii religioase din istorie este şi ea implicată aici. Aceasta este aceiaşi problematică ca şi cea a lui Vladimir Soloviov.

Acest istorism derivă parţial din marxism, de la care îşi reţine un gust considerabil de fatalism şi predestinaţie. Bulgakov a fost extrem de mult influenţat de el. „Trebuie să afirmăm acceptarea istoriei cu toastă fiinţa noastră şi să spunem „da" acestui catarsis: *amor fati,* tânjirea după viaţa lui Dumnezeu. Nu trebuie să accentuăm că acest fatalism a devenit de mai multă vreme un obicei psihologic al inteligenţelor ruseşti. Fatalismul este ceea ce l-a atras pe Fet, Tolstoi (parţial) şi mai apoi pe Andrei Belyi până la Schopenhauer. Vladimir Soloviov este cel mai instructiv exemplu. El a respins categoric libertatea metafizică a omului, insistând pe predestinaţia absolută a evenimentelor. Concepţia lui despre soartă şi destin aduce împreună toate ideile morale.

Antologia *Vekhi* a fost numai un simptom, nu şi o cerinţă a perioadei – numai un semn şi o cerinţă, nu şi un program. Contributorii individuali au mers în curând pe căi separate. Ar fi destul să juxtapunem pe acceptarea lui Bulgakov a Bisericii şi a preoţiei şi acel nihilism acut tipic

lui Gerşenzon (*în Corespondenţa* colţ la colţ sau mai bine în pamfletul *Soarta poporului iudaic*). În economia acelor ani tăria vieţii a fost mai importantă în împlinirile individuale. „În cultura rusă a izbugnit o agitaţie religioasă.” Descrierea lui Berdiaev a luat în sine ceea ce era central în acei ani. Berdiaev a remarcat şi el pericolul principal. „Slăbiciunea renaşterii religioase ruseşti constă în absenţa unei baze sociale largi; s-a dezvoltat numai la nivelul unei elite culturale.” Totuşi, unde mai putea începe o întreprindere duhovnicească? Vremea s-a dovedit a fi scurtă şi nişte valuri seismice erau incapabilă să o conducă. Numai câţiva au fost capabili să formeze istoria; valorile duhovniceşti şi cele istorice nu au fost create de mulţi. Astfel, există întotdeauna un pericol al unui anumit fel de ruptură în istorie. Mult mai periculoasă a fost îngustimea unei baze istorice. Vitalitatea unui fler pentru istorie nu face nimic altceva decât să îngusteze orizonturile istorice. „Renaşterea” religioasă rusă, strict vorbind, a fost numai o întoarcere la mistica germană. Pentru mulţi a fost o întoarcere la Scheiling sau Hegel, pentru alţii la Iacob Böhme şi a însemnat un fel de întoarcere la Goethe. Influenţa puternică şi crescătoare a idealismului şi misticii germane. Pentru mai mulţi a însemnat un fel de întoarcere de la Schelling sau Hegel, pentru alţii la Jacob Böhme şi pentru alţii la Goethe. Influenţa care creştea din ce în ce mai mult nu a făcut decât să slujească ca şi o încurajare a filosofiei germane, în timp ce costurile istoriei Bisericii au fost percepute prin chipurile şi interpretaţie istoricilor germani. Chiar şi filosofia clasică a fost privită printr-o mediaţie germană. Nişte ecouri asupra ei sunt pronunţate de estetism şi simbolism au rămas încă încadrate ca şi un sens al istoriei.

Se obişnuieşte să se vorbească de filosofia contemporană rusă ca şi un produs creativ unic al duhului rusesc. Acest lucru este cât se poate de fals, căci din contră, substituţia „filosofii religioase” a caracterizat romantismul occidental, în special varietatea germană. Este ceva fals, căci, din contră, substituţia „filosofiei

religioase” cu teologia a caracterizat romantismul occidental, în special varietatea germană. Aşa a fost cazul şi cu filosofia speculativă catolică a perioadei romantice. În toate, a fost cazul unor episoade occidentale a dezvoltării Rusiei. Este cât se poate de caracteristic că Berdiaev a băut atât de adânc din izvoarele misticii şi filosofiei germane încât a fost capabil să scape din cercul lui german. Principala sa lucrare pre-război, *Sensul unui act creativ: o încercare de justificare a omului* (1916), demonstrează cât se poate de mult acest punct de vedere. În cartea sa el abandonează „creştinismul istoric” pentru o mistică ezoterică al unui misticism speculativ al lui Böhme şi Paracelsus, lăsând la o parte tradiţia patristică. „Ascetismul patristic este acum mort; este un cadavru îmbolnăvit pentru omul modern şi vremurile moderne.” Berdiaev a fost deplin cuprins de viziuni mistice, care l-au tăiat de viaţa marii Biserici. Aceasta reprezintă una dintre cele mai caracteristice părţi ale ispitelor utopice.

Tipic, deasemenea a mai fost şi decada de dinaintea războiului a lui Societăţii Religioase şi Filosofice a lui Vladimir Soloviov, formată de un grup de filosofi religioşi în Moscova în 1907. A abordare religioasă faţă de problemele filosofice a făcut o distincţie faţă de această Veche Societate Filosofică, în care aceiaşi membrii au discutat subiecte religioase. Membrii au fost incluşi de N. A. Berdiaev – care recent a trecut prin marxism – V. F. Ern, V. Sveţinschi, P. A. Florenski şi reprezentanţi cum ar fi vechea generaţie ca prinţul Evghenie N. Trubeţkoi, care a fost un susţinător demn al tradiţiei lui Soloviov. Andrei Belyi şi alţi filosofi şi scriitori din Moscova au luat şi ei parte. Societatea religioasă şi Filosofică din Moscova a fost ceva mai mult decât un salon religios sau un club estetic. Aşa au fost începuturile.

Din tot acest grup de participanţi la această societate numai P. A. Florenski şi S. N. Bulgakov au devenit preoţi. Bulgakov a început să scrie pe teme teologice numai în 1917, când a apărut cartea lui *Lumina care nu apune.* Munca sa poate fi înţeleasă numai în legătură cu

dezvoltările ulterioare. Două cărţi despre Bulgakov, *Cele două oraşe* şi *Filosofia economică* sunt cât se poate de caracteristice acelor ani. Vladimir Soloviov a avut o influenţă decisivă asupra dezvoltării duhovniceşti a lui Bulkagov. Bulgakov a acceptat doctrina despre Sofia a lui Soloviov, care a devenit o bază pentru tot sistemul lui. Acelaşi lucru poate fi spus şi despre Florenski. Problematica tipică a lui Bulgakov a culturii bisericeşti şi ecclesiale şi a construcţiei creştine a istoriei au fost legate de Soloviov şi de aici acea plecare care a dus înapoi la Schelling, la neoplatonici şi la părinţii şi la marea experienţă a marii Biserici – Biserica istoriei, tradiţiei şi a patristicii. Forţa filosofiei germane l-a afectat destul mult şi influenţa filosofiei economice a lui Schelling l-a afectat şi mai mult. Chiar şi transcendentalismul kantian a fost destul de intens. Acest lucru este exprimat de problema religioasă şi de cea filosofică ridicată în *Lumina care nu apune:* „cum poate fi religia posibilă?" Tăria filosofiei germane este şi ea evidentă în mozaicul romantic limitat al lui Bulgakov, în *Filosofia lui naturală* şi în pânda lui lipsită de reţineri faţă de „filosofia identităţii." Totuşi, Bulgakov s-a reîntors cu încredere de la filosofia religioasă la teologie şi i-a oferit un fel de avantaj istoric şi o libertate filială.

Cel mai caracteristic monument al perioadei de dinainte de război a rămas celebra carte a părintelui Pavel Florovski *Stâlpul şi temelia adevărului* (1914). Această carte demonstrează în felul cel mai clar posibil toate ambiguităţile şi eşecurile mişcării religioase şi filosofice. Exemplul lui Florenski este un subiect cât se poate de deliberat. Nu este deloc un accident că această carte a fost construită sub forma unei corespondenţe filosofice între prieteni. Bineînţeles că şi acesta a fost un artificiu literar, dar care converge subtil un fel de tonalitate duhovnicească care se potrivea foarte bine felului de expunere a teologiei a părintelui Florenski. El poseda un patos puternic al intimităţii şi al psihologiei esoterismului care se bazau pe snobism în solitudinea lui. Numai prietenia îi putea oferii o şansă de scăpare şi „un fel de frăţietate creativă," adică un

prietena devenit virtual un frate. Pentru el *sobornost* s-a dizolvat într-o multiplicitate de cupluri intime prieteneşti care au fost înlocuite psihologic de un fel de prietenie apropiată când doi oameni au devenit una. Florenski întotdeauna trăia într-un ungher retras şi confortabil şi o astfel de solitudine estetică era cea unde îi plăcea să trăiască. El a scăpat din încrucişerile tragice ale vieţii şi s-a ascuns într-un fel de chilie confortabilă. Ca şi tânăr, el nu s-a alăturat Alianţei pentru Lupta Creştină, la acest experiment ciudat al revoluţionarismului său visător.

Florenski nu a avut un simţ al istoriei. El nici nu a trăit în istorie şi nici nu a posedat o perspectivă istorică îi lipsea un fel de fler organic pentru proces. Pentru el istoria era ca un fel de muzeu. Estetic s-a bucurat de ea, a admirat-o şi a contemplat-o, dar întotdeauna după gusturile şi preferinţele lui personale. I s-a reproşat această predilecţie spre *teologumene,* pentru opinii teologice individuale. Aceasta a fost o observaţie destul de importantă, căci el prefera de fapt opiniile teologice asupra dogmelor, care din câte se pare erau prea catolice şi publice, mult prea vocaţionale şi aparente. El a preferat şoapta discretă a unui opinii teologice.

Experienţa despre care a scris Florenski a fost decisiv o experienţă psihologică, un val de experienţe. Verbal el a renunţat la sine şi la propria lui experienţă, promiţând să conveargă numai ceea ce era obişnuit întregii Biserici, dar faptele lui se pare că i-au înşelat cuvintele. El a vorbit întotdeauna din propria lui experienţă şi a rămas subiectiv chiar şi când a dorit să fie obiectiv. C-am aşa era caracterul lui lipsit de echivoc. În cartea sa el ne prezintă preferinţele lui personale ca şi o experienţă catolică a mărturisirii.

Toate construcţiile lui Florenski posedă un fel de spoială de fascinaţie teologică. Totuşi, cartea lui conţine o disjuncţie curioasă, ca şi cum două fragmente lipsite de măsură au fost integrate cu forţa într-un singur întreg. El încep cu o scrisoare de îndoială. Calea spre adevăr nu începe cu îndoiala, ci cu disperarea. Este ca un fel de foc

pyrrhoic şi mai apoi lumina revelaţiei explodează dintr-o dată ca într-un fel de labirint torturat. Dar de ce cale şi ispitire vorbeşte el – de tragedia unei gândirii necredincioase sau a unei dialectici a conştiinţei creştine? În orice caz, problema, după cum a fost pusă ea sugerează cel mai important lucru apare din îndoială. Putem să ne crem impresia că calea spre Dumnezeu trece inevitabil prin îndoială şi disperare. Toată gnoseologia religioasă a lui Florenski se leagă de problema conversiunii. El nu merge mai departe de faptul cum este posibilă cunoaşterea. Florenski tratează problema numai psihologic, punând un mare accent pe experienţă. Cartea lui Florenski începe pe un ton al unui scepticism kantian şi un fel de semi-scepticism. Pentru Florenski adevărul se dovedeşte a fi un fel de antinomie. Toată a doua jumătate a cărţii este scrisă pe nişte tonalităţi platonice şi ontologice. Cum ar fi posibil să combinăm şi să reconciliem pirronismul şi platonismul, antinomismul şi ontologismul? Doctrina lui Sofia şi a sofianismului creaţiei începe să fie un fel de logicalitate deplină a unei lumi, care prin construcţia ei face ca antonomile să nu fie imposibile. Raţiunea trebuie să fie potrivită şi proporţională cu fiinţa. Evghenie Trubeţkoi a arătat imediat că bazarea excesivă a lui Florenski pe antinomism, dar el nu şi-a dezvoltat propriile lui obiecţii. Totuşi, el a remarcat pe bună dreptate un punct: antinomiile lui reprezintă un fel de „scepticism nepotrivit," un fel de bifurcaţie a gândirii şi ridicarea ei într-un principiu şi normă." În creştinism raţiunea „este mai mult subiectul transfigurării şi nu al desfigurării."

În definiţia lui Florenski, Înţelepciunea este un fel de „sistem ipostatic al unor raţiuni care vin de la Dumnezeu." Dar cum poate fi acest sistem ultim de gânduri o antinomie şi nu un sistem? Doctrina păcatului nu rezolvă această aporie, căci în viziunea lui Florenski, nu numai o conştiinţă slabă şi păcătoasă este antinominală, ci înseşi adevărul. „Adevărul este a antinomie." Alegerea între „da" şi „nu" se dovedeşte a fi imposibilă în general. De ce rămâne raţiune

creştină în captivitate şi de ce este ea poluată de ignoranţă? Destul de ciudat, când Florenski vorbeşte de Sofiologie el uită de toate antinomiile.

Raţiunea este mântuită de îndoială prin conştiinţa Sfintei Treimi, despre care Florenski vorbeşte cu o mare ardoare. El prezintă sensul speculativ al dogmei Treimii ca şi un fel de adevăr sal raţiunii. Cumva el trece dincolo de Întrupare şi începe cu un fel de doctrină a Duhului, Mângâietorul. Cartea lui pur şi simplu nu conţine niciun fel de discuţie despre hristologie. „Experimentul teodiceei ortodoxe," este cumva pus în discuţie fără Hristos. Chipul lui Hristos – chipul Dumnezeului om – devine o umbră pală pierdută undeva în fundal. Nu este acesta motivul pentru care cartea lui Florenski conţine atât de puţină bucurie? Frumuseţea ei este tomnatică, muribundă, un fel de frumuseţe îngrijorătoare. El nu se bucură de venirea Domnului – el este depăşit de marile aşteptări al Mângâietorului care a venit deja, el voieşte şi se tânguieşte după unul mai mare. Similar, el nu simte prezenţa pururea locuitoare a Duhului, care s-a pogorât în lume. El detectează revelaţia Duhului numai în câţiva oameni aleşi şi nu în „viaţa cotidiană a Bisericii." Este ca şi cum mântuirea nu ar fi avut loc. Lumea a început să strălucească orbitor şi este ca şi cum nimic nu ar fi." Lumea rămâne încă întunecată, iluminată numai de afară. Florenski a avut puţine lucruri despre spus despre taine. În ele el nu a văzut niciun fel de realizare, numai anticipare. Inima lui tânjeşte spre ceea ce nu a avut loc şi prin urmare istoria este pentru el un fel de tristeţe. Florenski a avut puţine de spus despre tristeţe. El este dominat de un fel de melancolie lividă. Tot sufletul lui este plin de aşteptarea celui moment care trebuie să vină. Acestea sunt cumva neaşteptatele refrene ale lui Merezhkovski sau Novalis şi el îşi reaminteşte automat unul dintre poemele lui Belyi, „zilele sfinte" dedicat lui P.A. Florenski:

Tânjire! O aprindeţi-vă inimile fraţii mei!
Tânjirea sacră a acestor zile urzite!

Epigraful de pe poemul lui Belyi a fost luat din Marcu 13, 19 – „căci în acele zile v-a fi atât de multă supărare, ca şi cum nu a mai existat aşa ceva de la începutul lumii.” În aceşti ani ai tinereţii Florenski a scris poezie şi versetele lui sunt extrem de suprinzătoare din Andrei Belyi, în special *Cercul azurului de aur*.

Aerul a devenit din ce în ce mai rarefiat,

Plin de un fer de vervă, lumea se învârte împrejur plângând.

Aici există o unitate a experienţei lirice.

Florenski a găsit un „al doilea testament” cumva opresiv şi sufocat. Cuvântul este deja un fel de *„lege* universală a lumii.” Consecvent, revelaţia celui de al doilea ipostas, nu eliberează lume din păstrarea legii. În cea ce îl priveşte pe Florenski, revelaţia Logosului substanţiază un fel de caracter ştiinţific al lumii şi prin urmare lumea creştină a devenit una aridă, o lume a legii şi a continuităţii în care nici frumuseţea şi nici libertatea nu sunt descoperite. Ne întrebăm ce a însemnat Cincizecimea pentru Florenski. El a aşteptat o nouă revelaţie, nu dor o simplă împlinire. La sfârşitul vremurilor el nu aşteaptă cea de a doua venire a lui Hristos ci revelaţia duhului. În orice caz, el nu a simţit şi nici nu a lăsat loc pentru caracterul absolut al epifaniei lui Dumnezeu căci el aştepta totul.

Florenski a fost otrăvit de otrava fatală a romantismului. Din nou şi aici s poate detecta o discordie evidentă. Melancolia este ciudat amestecată cu exaltarea. La un anumit nivel, pământul nu a fost transfigurat, iar la altul, este îndumnezeit ca un fel de miez veşnic. „Obiectivitatea nu exista – ea este creaţia lui Dumnezeu.” Florenski găseşte nădejde nu numai în faptul că Domnul a venit şi a descoperit în Sine noua cale către o viaţă veşnică, ci faptul că încă din veşnicie, în înseşi natura Lui, „fiinţa creată este atrasă cu sine în viaţa lăuntrică a Treimii.” Lumea, ca un fel de „mare fiinţă,” este în realitatea ei iniţială deja un fel de a „patra persoană,” un al patrulea ipostas. Florenski vorbeşte mai acut şi mai vivid despre Înţelepciune mai mult decât a făcut-o Vladimir

Soloviov. El vede revelaţia supremă a Înţelepciunii în Născătoarea de Dumnezeu, al cărei chip este cumva separat şi chiar umbreşte pe Fiul lui Dumnezeu. Destul de ciudat, „teodiceea" lui Florenski nu conţine niciun Mântuitor – lumea este cumva „justificată" fără El.

Cartea lui Florenski este instructivă şi semnificativă ca şi document psihologic şi ca şi o mărturie istorică. Este cât se poate de interesant că ea conţine mai multe pagini şi pasaje interesante. Totuşi, Florenski nu a fost capabil să ofere nimic mai mult decât un fel de mărturisire literară. Cartea este dramatică şi forţată – degaja lângoare şi melancolie. Florenski nu a început cu adâncurile Ortodoxei. Se pare că în lumea Ortodoxă a rămas un străin. Duhul lăuntric al cărţii lui este occidental, scris de un occidental care căuta mântuire în orient prin vise şi estetică. Tragedia romantică a culturii vestice a fost mai aproape şi mai inteligibilă de Florenski decât de problematica tradiţiei ortodoxe. Este cât se poate de caracteristic că în opera lui, el a înlocuit creştinsimul cu platonismul şi religiile arhaice. El a devenit pătruns de studiul ocultului şi a magiei. Subiecte ca Du Prel, Dionisie şi folclorul rus au reprezentat temele date studenţilor lui pentru dizertaţie. Pentru titlu de masteratul lui în teologie el a propus o traducere adnotată a lui Iambilicus. În 1922 el a publicat o nouă carte prosperă pentru noua carte, *Palori de lumină: schiţele unei metafizici concrete.* Cu greu putea rezolva aceasta ca fiind munca unui filosof creştin. Nu a fost publicată niciodată.

După cum frecvent se putea problema în romantismul recent, Florenski a creat o combinaţie originală de estetism şi mistică naturală. În el nu putem găsii niciun fel de dezvoltare genuină de idei, ci mai mult o zădărnicie a muncii estetice. Berdiaev a crezut pe bună dreptate că oamenii care nu cred în Înţelepciune dar nu în Hristos, nu pot discerne realitatea." El vorbea de Block şi alţi simbolişti, dar acest fel de lucru nu ar fi putut fi spus de Florenski şi chiar şi de Soloviov. Un astfel de experiment religios a fost obscurizat fără nicio îndoială de

o dualitate perplexă a gândurilor şi sentimentelor prin confuzia unui fel de fascinaţie erotică. O seducţie estetică, la fel ca şi cea monahală, se pare că a ispitit teologia rusă şi cartea lui Florenski se pare că a fost unul dintre cele mai bune simptoame de ispitire.

VII

Sfârşitul epocii petrine

Războiul a fost un fel de vreme duhovnicească dificilă şi nefericită. Mai întâi s-a putut rezolva pericolul duhovnicesc la războiului. Mai mulţi au crezut că era imposibil şi irelevant să punem în aplicare standarde morale ale unor evenimente istorice. Vieţile naţiunilor nu se măsoară printr-un fel de moralitate personală şi nici nu se pleacă, nici unui fel de evaluare morală. Există valori mai înalte decât binele. „Un imperativ categoric" care obstrucţionează mult prea mult realizarea acestor valori mai înalte şi împiedică „evaluarea calitativă" a fiinţei. Aceste „valori mai înalte" au fost de mai multe ori realizate numai printr-un fel de „dincolo de bine şi de rău" şi numai în conflict cu moralitatea personală. „Dacă există o anumită moralitate în procesul istoric, o astfel de moralitate nu poate fi echivalată cu un anumit fel de moralitate individuală." (N.A. Berdiaev). Conştiinţa morală, prin urmare, nu poate slujii ca şi un standard absolut chiar şi în viaţa personală. Există enorm de multe motive să distrugem raţionalismul moral, care de fapt este redus la un fel de nihilism şi negativism istoric (după cum ar fi cazul lui Lev Tolstoi). Totuşi, mai există o miopie morală utopică a unui „element" creativ în om ca un fel de control ascetic al unei conştiinţe atente.

Teme luate din Hegel, Marx şi parţial din Nietzsche au fost cât se poate de bine repetate în această perioadă. Reabilitarea unui anumit fel de „eros" creativ din acei ani demonstrează o mare confuzie morală. „Elementul" popular a fost creat în timpul războiul, cu mânie şi

violenţă. De ce era nevoie era un fel de moderaţie ascetică, control moral şi precizie în judecata morală. Nişte forţe mistice ucigătoare s-au acumulat în subconştient. Masa de otravă hipnotică a vremurilor a produs un fel de nelinişte crescândă, anxietate a inimii, sentimente contradictorii, superstiţie, fanatism, intenţii greşite şi chiar şi înşelăciune. Chipul întunecat al lui Rasputin rămâne simbolul şi simptomul cel mai caracteristic al acestui haos duhovnicesc sinistru.

Acest fel de lavă otrăvitoare şi greoaie a erupt şi a inundat în acel moment istoric din timpul revoluţiei. În astfel de circumstanţe psihologice toate problemele şi contradicţiile istorice au devenit cât se poate de critice, încă din 1917 după cum bine s-a dovedit. Aceiaşi criză a fost evidentă în viaţa Bisericii, în adunările diocezane şi generale, în întâlnirile ei private şi oficiale. Erupţia a fost catastrofică. Tot sinodul rus a experimentat-o, ca şi moştenire a unui trecut întunecat care a găsit o expresie majoră – a erupt şi nu a putut fi liniştită sau transformată în înţelepciunea unei sinteze istorice creative. Nu a existat nici vremea. Procesul a continuat şi v-a continua, deşi este destul de dificil pentru un istoric să îl traseze.

Numai un lucru este clar: Sinodul rus din 1917-1918 nu a fost o sluţie finală, ci numai un început – începutul unui căi lungi, periculoase şi înnorate. La sinod erau mai multe contradicţii, multă indecizie. Revolta Bisericii şi a istoriei subsecvente a mişcării de „renovaţie” şi schismele Bisericii au subestimat lipsa de decisivitate a Sinodului. Sinodul a marcat un punct terminus şi unul de concluzie numai într-un anume sens: epoca petrină a istoriei Bisericii ruse a ajuns la final; s-a restabilit patriarhatul.

Vulturul autocraţiei lui Petru, modelat după Occident s-a bazat pe inima Ortodoxiei ruseşti. Mâna impioasă a primului ierarh al Rusiei a fost scoasă din cadrul vechii catedrale a Adormirii Maicii Domnului, prin autoritatea oferită de Dumnezeu, a aşezat din nou patriarhatul din Moscova în tronul lui lipsit de fărădelege şi inalienabil.

Patriarhatul a fost restabilit şi creat din nou. Nu a

fost o restaurare, ci o creativitate a vieţii. Patriarhatul nu a realizat acea întoarcere la epoca petrină şi nicio revizuire a secolului la VII-lea, ci mai mult o întâlnire bravă cu un viitor avansat.

Capitolul IX

Pauze şi legături

I

Iresponsabilitate în duhul naţional

Istoria culturii ruseşti este una a întreruperilor, asalturilor, renunţărilor, entuziasmelor, deziluziei, trădărilor şi sfârtecărilor. În ea putem afla cel mai puţin coerenţă. Fabrica istorică rusă este cât se poate de ciudat legată, frântă şi trunchiată. „Schismele şi frângerile catastrofice arată cel mai bine istoria rusească.” (N. A. Berdiaev). Influenţe străine joacă un rol important în dezvoltarea generală rusească, mai mult decât o face o anumită independenţă creativă. Chiar şi în viaţa oamenilor au existat mai multe contradicţii şi disfuncţionalităţi decât cele care erau admise de slavofilii sau de populişti – între ei a existat un fel de legătură ciudată între obicei şi rebeliune.

Petru Kireevski a remarcat că în Rusia există mai multe nivele spirituale. Acelaşi lucru poate fi spus despre viaţa lăuntrică a Rusiei, pentru cea mai subtilă construcţie lăuntrică a duhului ei naţional. Sufletul rusesc a locuit mai multă vreme în diferite epoci şi la mai multe niveluri de dezvoltare. Aceasta nu este aşa fiindcă s-a cucerit sau s-a transces timpul, ci fiindcă a devenit fragmentat în mai multe epoci. Formări duhovniceşti nelimitate care au fost produsul unor perioade diferite au crescut cumva împreună şi au fuzionat. Corectarea, nu este în niciun caz o sinteză şi dacă a fost totuşi o sinteză nu a fost niciodată

împlinită. Complexitatea sufletului este un rezultat al slăbiciunilor şi a unei receptivităţi excesive. Sufletul rusesc este cât se poate de mult predispus şi capabil de perfidie, de un fel de metamorfoză psihologică culturală sau de reîncarnare, după cum bine a remarcat Dostoevski în cuvântarea lui Puşkin. „Noi apreciem totul – umorul bine definit galic, geniul german întunecat…" În orice caz, acest dar al „simpatiei generale" este un dar fatal şi ambiguu. O sensibilitate şi un fel de responsivitate a împiedicat cât se poate de mult adunările creative ale sufletului. Peregrinările între epoci şi culturi, nu fac decât să ne arate şi mai mult pericolul de a fi pierduţi. Sufletul devine pierdut, se pierde pe sine în jocul acestor farse de impresii şi experienţe istorice. Nu mai există vreme pentru suflet ca să se întoarcă în sine, există multe distrageri şi înşelăciuni, care sunt suprimate de un anumit mod de viaţă nomadic. Sufletul a dobândit moduri de vieţuire nomadice, obiceiul de a trăi în ruine sau în corturile luptătorilor. Sufletul rus se pare că şi-a pierdut sensul înrudirii – persistând în negaţii şi respingeri.

Există un anumit adevăr în remarcile frecvente despre calitatea de visător şi despre sensibilitatea feminină a duhului rusesc. Totuşi, sursa problemei nu este „elementul" plastic care este foarte mult capabil de a fuziona cu viaţa naturală care nu a fost realizată sau cuprinsă de noţiunea de Cuvânt al lui Dumnezeu sau de cristalizare a construcţiei naturale. O astfel de ispită se naşte deja în cultură. Strict vorbind, „duhul naţional" nu este atât de mult o cantitate istorică, ci una creativă. „Elementul" rus nu este în niciun caz un fel de „patimă existenţială potrivită" sau un a anumit fel de „haos antic" care nu a primit încă lumină şi care a rămas neiluminat şi fără lumină prin lumina minţii. Un astfel de haos este nou şi derivativ; este unul istoric, haosul păcatului şi al căderii, colapsul unui suflet neiluminat şi orbit de neascultare, nemulţumire şi obstinenţă. Nu numai că duhul rusesc a fost afectat de acest păcat primordial şi contaminat de un anume fel de „dionisianism înnăscut," dar mai mult a fost

făcut îngreuiat de nişte păcate istorice conştiente sau inconştiente. „În mine se joacă un fel de mlaştină uscată cu nişte gânduri josnice care colcăie în mine.”

Adevărata sursă a bolii ruseşti se găseşte în fluiditatea lui „naturală” a elementului popular şi nu în infidelitatea şi lipsa de consistenţă a iubiri lor. Numai iubirea are o anumită capacitate genuină pentru sinteză şi unitate. Astfel, sufletul rus, care era plagiat de un fel de inconsistenţă tainică s-a dovedit slab şi necredincios tocmai în punctul iubiri ultime. „Nu era capabil să poarte sceptrul Bestiei sau jugul blând al lui Hristos,” prin care ruşii s-au desfătat din obişnuinţă şi cu multă lenevire la încrucişerile fatale şi la nişte injuncţiuni perplexe. În sufletul rus există o anumită patimă perplexă pentru răscrucii şi injuncţiuni. Nu există niciun fel de rezoluţie de a face alegeri şi nici nu v-om accepta responsabilitate. Este mult prea graţios şi jucăuş; ieşire din sine afară, sufletul care lâncezeşte apatic în mijlocul unui pasaj al încântării. O simplă schemă de patimi sau un fel de „medium” al înrudire tainică nu ar putea oferii o adevărată susţinere. Numai un anumit fel de iubire sacrificială şi voluntară ar putea realiza acest lucru. Divizat şi otrăvit de aceste acte d devoţie, sufletul rusesc a pierdut sensul sacrificiului şi al voinţei de a renunţa al sine în faţa adevărului – expresia ultimă a umilinţei şi a iubirii.

Ultimul lucru care s-a deşteptat în sufletul rus a fost o conştiinţă logică, o atitudine sinceră şi responsabilă faţă de conştiinţă. Au sedus-o două ispite. Mai întâi a fost momeala „unei fiinţe sacre,” ispita vechilor ruşi, a vechilor crezuri şi a unui optimism care privea construcţia creştină în lumea istorică, urmată de un fel de umbră a unei schisme şi negaţii apocaliptice. Mai apoi a venit ispita unei consolări pietiste, amestecul unui anumit fel de „inteligenţă” modernă populistă şi occidentală. Aceasta şi ea în propriul ei fel, a reprezentat un fel de ispitire a „fiinţei” – încântarea unui fel de mângâieri duhovniceşti. Istoria nu a fost acceptată creativ, ca şi un efort ascetic, un pelerinaj sau un act. Impotenţa unor forţe spontane,

inconştiente şi impersonale, a unui „proces organic” sau mai bine spus „puterea pământului,” a fost şi ea exagerată în experienţa istorică a Rusiei, ca şi cum istoria s-ar desfăşura la diateza pasivă, mai mult ca şi un fenomen decât ca şi un proces creativ. „Istorismul” nu este un garant împotriva „pietismului,” căci istorismul rămâne intuitiv. În ciuda lipsei de sensibilitate istorică, receptivitate şi putere de observaţie se elimină categoria responsabilităţii.

Iresponsabilitatea duhului naţional rus este exprimată cu proeminenţă în gândirea istorică rusească. În aceasta constă cheia la tragedia culturală rusă, o tragedie care ar trebui înţeleasă ca una creştină şi nu ca şi o antichitate elinică. A fost tragedia unui păcat voit şi o libertate oarbă, nu o soartă oarbă şi un anumit fel de ignoranţă privativă, un fel de iubire sfârtecată, un fel de infidelitate mistică şi inconsistenţă, un fel de posesie şi îngrădire duhovnicească. Pentru acest motiv a fost s-a împrăştiat într-un fel de asalt teribil şi violent al unei mânii purpurii, teomahie, apostazie şi stricăciune. Prin urmare, singura cale de ieşire din această furtună de iad a patimilor ar fi printr-un fel de priveghere penitenţială, prin recuperare, colecţie şi severitatea duhului. Dezlegarea vine prin ascetism şi nu prin cultură sau muncă socială. Scăparea, pentru duhul risipitor, stă în această „căsătorie lăuntrică.”

II

Schisma între inteligenţă şi popor

În istoria teologiei ruseşti se poate detecta un fel de confuzie creativă. Cel mai nefericit s-a dovedit a fi golful ciudat care separa teologia de pietate, educaţia teologică şi rugăciunea devoţională, teologia şcolilor şi viaţa Bisericii. O frântură şi o schimă între „inteligenţă” şi „popor” a apărut în Biserică. Cum şi de ce s-a întâmplat a fost deja explicat, dar trebuie să ne reamintim că această

frântură (sau alienare) a lovit şi a pus în pericol ambele părţi. Aceasta este cât se poate de caracteristic expusă în „controversa atonită" din 1912-1913 cu privire la numele lui Dumnezeu şi rugăciunea lui Iisus."[527]

Erudiţia teologică a fost adusă în Rusia din Occident. Fiind străin în Rusia timp de mai multă vreme, a început să vorbească un fel de limbă proprie specială şi străină – în loc de un limbaj al vieţii zilnice sau un limbaj al rugăciunii – şi a rămas un element străin în organismul Bisericii. În Rusia, teologia s-a dezvoltat într-un mediu artificial şi cât se poate de limitat. A început şi a rămas un subiect academic şi astfel a încetat să mai fie o căutare a adevărului sau o mărturisire a credinţei. Gândirea teologică a devenit din ce în ce mai mult obişnuită să asculte la bătăile inimii Bisericii şi consecvent a pierdut acces la această inimă. Teologia a primit puţină atenţie sau

527 Istoria „disputelor atonite" mai trebuie şi ea scrisă. În acest moment există numai un fel de literatură polemică şi partizană cu privire la acest subiect. Dezbaterea a izbugnit cu privire la cartea scrisă de monahul Ilarion, *În munţii Caucaz. O conversaţie între bătrânii asceţi cu privire la unirea inimilor noastre cu Domnul prin rugăciunea lui Iisus Hristos sau activitatea duhovnicească a unor eremiţi contemporani, monahul Ilarion* [*Na gorakh Kavkaza, beseda dvukh stareţev podvizhnikov o vnutrennem edineinii s deiateslesnost sovremennikh postkov, sostavil pustinozitel kavksazswkikh gor skikhomnah Ilarion*], prima ediţie (Batalspasnikh, 1907), a doua ediţie, a fost corectată şi expusă considerabil în 1910 şi a mai existat şi o treia ediţie (Kievsakaia Percherskaia Lavra, 1912). La început cartea a fost cald salutată în cercurile monahale, dar mai mulţi au început să o vadă ca şi o cădere şi o îndrăzneală despre care vorbea Ilarion despre prezenţa lui Dumnezeu în timpul rugăciunii şi pe care el a numit-o chemarea lui Iisus de „Dumnezeu însuşi." S-ar părea că aceasta nu a fosta atât de mult un fel de afirmaţie teologică cât mai mult un fel de descriere a realităţii rugăciunii. Dar şi această realitate părea îndrăzneaţă. Psihologismul din explicarea rugăciunii le părea la mai mulţi mai sigur, mai smerit şi mai evalvios. A început o dezbatere în presă, în special în jurnalul *Russki inok* [*Monahul rus*], publicată la mănăstirea din Pochaev. Arhimandritul Antonie a vorbit destul de aspru la adresa lui Ilarion. Tot materialul polemic a fost colecţionat subsecvent în anonima *Sfânta Ortodoxie şi erezia numelor lui Dumnezeu* (*Sv. Pravoslavnie i imiabzhicheskaia eres*) (Cracovia, 1916), Nota autorului.

simpatie între cercurile mai largi ale societăţii bisericeşti sau în popor. Cel mai mult părea superfluă. De mai multe ori, incomprehensiunea a fost complicată de o neîncredere nervoasă şi chair de ostilitate. Mai mulţi credincioşi şi-au dezvoltat un fel de obicei periculos de a dispensa teologia înlocuind-o cu cartea *Rânduielilor* sau cu *Tipicul,* cu Tradiţia antică, obiceiul de ritual sau lirismul sufletului. O abstinenţă grea de a mai învăţa ceva sau chiar şi evitare – un fel de afazie teologică – s-a născut. A fost un fel de a-dogmatism şi agnosticism, de dragul unei pietăţi imaginare – erezia „gnosiomahiei" moderne. Psihologismul în practica devoţională a rămas o ispită şi un pericol, în rugăciunea privată şi în comuniunea liturgică. Ispita a rămas de a accepta sau a trece în surdină orice spiritualitate genuină. O astfel de ispită ar putea lua forma unui anumit fel de formalism canonic sau a unei lipse de sensibilitate tandră, dar în orice caz s-a dovedit numai un miracol. Numai o teologie disciplinată, clar conceptă, inteligibilă şi care se afirmă pe sine ne poate avertiza împotriva acestui miraj – obiceiurile, tradiţiile şi canoanele nu pot. Sufletul a fost prins într-o capcană de fantome şi dispoziţii. Într-un astfel de context psihologic, neîncrederea în teologie a devenit fără îndoială un dezastru. Fără o verificare teologică, sufletul rus a devenit un dezastru. Cercetarea teologică nu a putut găsii o temelie fertilă pentru sine însuşi. Fără o verificate teologică, sufletul rus s-a dovedit în mod destul de neaşteptat instabil şi lipsit de apărare în faţa ispitelor.

Din vremea lui Petru cel Mare, „evlavia" a fost lăsată al o parte pe fundul ordinii sociale. Disjuncţia dintre „inteligenţă" şi „popor" a avut loc tocmai în domeniul credinţei. Stratele mai de sus ale societăţii au devenit destul de repede infectate şi contaminate de necredinţă şi liberă gândire. Între timp, clasele de jos, şi-au păstrat cel mai adesea credinţa ca şi un fel de superstiţie şi obicei. Ortodoxia a rămas „credinţa celor simplii," a comercianţilor, orăşenilor şi ţăranilor. Pentru mai mulţi, reintrarea în Biserică au părut un fel de simplificare: o

identificare cu poporul, un mod de viaţă aşezat, un mod de viaţă naţional şi istoric sau întoarcere la pământ. Reîntoarcerea la Biserică a devenit de mai multe ori confuză cu „ieşirea la popor.” Nişte entuziaşti lipsiţi „de gândire sau o întoarcere la popor.” Un astfel de entuziasm lipsit de gândire, intelectuali care şi ei se pocăiesc, oameni obişnuiţi şi snobi au oferit curenţă unui astfel de prejudiciu periculos. Slavofili au fost un eşec, căci în viziunea lor viaţa era un fel de prejudiciu obişnuit. Slavofilii erau un eşec, căci în felul lor viaţa oamenilor era un fel de *sobornost* şi un *popor* comun într-o Biserică embrionică. Prin urmare, ne puteam întoarce la popor numai prin popor. Chiar şi acum acest populism stilat de sine semnifică mai mult un fel de la Biserică prin popor. Chiar şi acum acest populism stilat nu putea să se întoarcă la Biserică decât numai prin popor. Chair şi cum acest populism stilat semnifica pentru prea mulţi un stil necesar pentru ortodoxie. „Credinţa simplă a mireanului,” a unei bătrâne vârstnice sau a unui om bisericos, dar care nu este educat a fost acceptată şi poate trece ca şi cel mai capabil standard sau măsură. Ar părea mai potrivit şi mai obişnuit de a ne întreba despre viaţa ortodocşilor între „oamenii pentru popor” decât dintre părinţii bisericeşti. Astfel, teologia a fost ceva mai mult decât un fel de un loc între părinţii bisericeşti. Astfel, teologia a fost ceva în întregime substras din facerea „Ortodoxiei ruseşti.”[528] Chiar şi acum

528 Berdiaev vede în „lipsa de înrădăcinare” sursa şi pledoaria unei productivităţi creative. Aceasta ne aduce aminte de Herzen şi entuziasmul lui pentru „plasticitatea” rusească tânără. Prin contrast, mai devreme Berdiaev a insistat pe momentele organice ale creşterii (a se vede cartea despre Homiakov). „Lipsa de înrădăcinare în gândirea secolului al XIX-lea, în special gândirea religioasă rusă, a fost un fel de sursă de libertate, care nu era cunoscută poporului Occidental şi care a devenit radicală şi expresivă. Cu greu vom repeta una astfel de act iubitor de libertate şi unul îndrăzneţ. Gândirea dezrădăcinată şi schismatică v-a fi întotdeauna mai liberă decât cea care este înrădăcinată şi legată de tradiţie... Gândirea noastră religioasă a început fără tradiţie după un hiat de cincisute de ani în gândirea ortodoxă.” (p. 313). [Nota autorului]. Cartea lui Berdiaev *Alexei Ştefanovici Homiakov* a fost publicată în Moscova în 1912.

este ceva obişnuit de dragul evlaviei, ca să vorbim despre credinţă într-un fel artificial, popular, lipsit de naturaleţe şi într-un limbaj lipsit de milostenie. Aceasta ar fi cea mai dăunătoare formă de obscurantism în care au căzut mai mulţi intelectuali. Ortodoxia este de mai multe ori redusă la nimic, într-o astfel de interpretare, la un fel de folclor edificator.

Ce ar fi spus Alexei Mihailovici despre adevărata ortodoxie, afară din mănăstiri, care era ţinută numai în ţărănime şi că a fost pierdută între cei mai bogaţi, în mulţime şi între nişte comercianţi distinşi ai capitalei, slujitori guvernamentali şi chiar şi între diferite clase de locuitori. În zilele lui stâlpii Bisericii au fost cei mai buni oameni ai ţinutului, nu masa ignorantă de oameni de la ţară, care au pătrat şi încă mai păstrează, atât de mult din credinţa „păgână dual㔠şi între care a avut loc schisma. (S. N. Trubeţkoi). Falsitatea populismului religios se manifestă în faptul că această cale a pocăinţei nu a fost şi nici nu putea fi o cale „organică”, deşi întregul duhovnicesc al sufletului a fost restaurat şi confirmat prin pocăinţă. Pocăinţa o considerăm întotdeauna o criză şi o „criză” înseamnă judecată. Singurele mijloace de intrare genuină în Biserică sunt un fel de încercare ascetică strictă, niciun fel de întoarcere la popor, la simplitatea şi la primitivitatea întregului. Postirea şi mortificarea de sine sunt mult mai importante decât obiceiurile şi ritualul vieţii. Ceea ce este necesar nu este deloc o întoarcere la un primitivism nativ ci mai mult o intrare şi o achiziţie a unor tradiţii ecumenice şi catolice.

În Rusia creştinismul, la fel ca peste tot locul, încetează de a mai fi o religie populară. Oamenii, oamenii obişnuiţi, trec în numere masive la semi element, la materialism şi socialism şi experimentează primele accese de marxism, darvinism şi aşa mai de parte, în timp ce inteligenţele, cel mai înalt strat intelectual, se întorc la credinţa creştină. Stilul vechi, obişnuit şi popular al Ortodoxiei este mort şi se pare că nu v-a învia. Asupra creştinilor nu se pot pune nişte cereri mai mari asupra

creştinului mediu. Vechea bătrână evlavioasă este un mit, căci ea a devenit o nihilistă şi ateistă. Filosoful, omul de cultură este acum un credincios. (N. A. Berdiaev).

Duhul rus conţine un anumit fel de dualism. Pe de altă parte, există în el un fel de curiozitate intelectuală genuină şi neobosire, la fel ca şi un „uimire" aristotelică". Pe de altă parte, există un fel de patimă aridă pentru simplitate. Există două feluri de lovire a impulsurilor sau mai acurat, acest impuls singur este bifurcat.

Oamenii vorbesc de mai multe ori de „obscurantismul" rus, dar numai câţiva îi simt adâncurile fatale şi cele tragice. Mişcarea lui este extrem de complexă şi este un fel de mişcare, niciun fel de somnolenţă sau langoare a unei voinţe care gândeşte – nu este o postură sau atitudine sau postură pasivă. Motive destul de divergente sunt legate împreună într-un nod lipsit de nădejde. Într-o analiză finală, acest aşa zis „obscurantism" reprezintă o neînţelegere în cultură. Neînţelegerea directă a erudiţiei teologice este numai o ilustraţie parţială a unei ostilităţi generale faţă de ceea ce a contaminat creativitatea rusească. În istoria religiozităţii, un astfel de „obscurantism" a apărut din anxietate şi nelinişte faţă de o anumită educaţie plictisitoare şi şubredă care s-a dovedit că nu are niciun fel de rădăcină în circumstanţele actuale ale vieţii şi experienţei religioase. Mai presus de orice, a fost un protest şi o speculaţie care a fost redusă cu uşurinţă la cel mai banal utilitarism. Totuşi, învăţătura şi raţionalismul nu constituie o cunoaştere genuină. După cum s-a întâmplat de mai multe ori în trecut şi se mai întâmplă şi astăzi, un astfel de protest nu constituie o cunoaştere genuină. Au existat motive şi cauze pentru neînţelegeri, sursa ultimă care stă în faptul că teologia a încetat să exprime şi să mărturisească credinţa şi viaţa Bisericii. O astfel de teologie poate fi pe bună dreptate greşită. În această constă paradoxul primar la existenţei religioase ruseşti.

Credinţa este ţinută invizibilă în adâncurile şi în recesurile cele mai profunde ale experienţei Bisericii. În

gândurile ei cele mai adânci despre Dumnezeu, este un fel de regulă a rugăciunii şi încercările duhovniceşti a sufletului rus care păstrează un stil patristic antic strict şi trăiesc într-o plenitudine vie lipsită de poluare, în conştiinţa lipsei de înrădăcinare, în „obscurantism" care a fost o precauţie dialectică împotriva unei astfel de înrădăcinări. Ea ar putea fi depăşită numai de o gândire teologică creativă şi numai atunci când se v-a întoarce în adâncurile vieţii Bisericii şi v-a fi iluminată din interior. Când mintea v-a intra în inimă şi inima v-a vedea ceea ce contemplă mintea, numai atunci putem spune că vom deţine o mai bună înţelegere a adevărului.

III

Ruptura faţă de tradiţia patristică

Criza bizantinismului rus în secolul al XVI-lea a marcat ieşirea afară a gândirii ruseşti faţă de tradiţia patristică. În cult nu a existat niciun fel de întrerupere – şi la prima vedere evlavia rusă pare foarte arhaică. Dar în teologie stilul şi metoda au fost pierdute. Lucrările părinţilor au devenit un fel de documente istorice moarte. Numai câţiva au cunoscut textele patristice sau au fost capabili să sorteze informaţia şi documentaţia necesară. Teologia patristică trebuie cuprinsă din interior. Intuiţia este cu mai puţin importantă decât erudiţia, căci în ea învie şi respiră viaţă în texte antice – numai el le-ar putea convertii într-un fel de mărturisire vie. Numai din interior putem discerne şi discrimina în învăţăturile părinţilor ceea ce este o mărturisire catolică şi ceea ce ar fi o opinie teologică privată, ipoteză, interpretare sau conjunctură. „Părinţii sunt învăţătorii noştri, dar nu cazuiştii sau mărturisitorii noştri." Ei sunt profeţii unor mari lucruri, dar nu directorii duhovniceşti ai indivizilor."[529]

Recuperarea stilului patristic ar fi postulatul primar

529 John Henry Newman, *Eseuri şi schiţe,* ed. Cu prefaţa şi introducere de Charles F. Harold (New York, 1948), vol 2, p. 371.

şi fundamental al renaşterii teologice ruseşti. Renaşterea nu înseamnă un fel de „restaurare” sau un fel de repetiţie sau o întoarcere la trecut. „Urmând părinţilor” înseamnă întotdeauna a ne mişca înainte, nu înapoi; înseamnă fidelitate faţă de duhul patristic şi nu numai un fel de literă patristică. Trebuie să fim plini de inspiraţie, flăcării patristice şi nu pur şi simplu să fim un fel de grădinari care se învârt în jurul unor texte antice. *Unde ardet, inde lucet!* Putem urma căii părinţilor numai prin creativitate, nu prin imitaţie.

Există două tipuri de simpatie şi conştiinţă de sine: individualismul şi catolicitatea. O „conştiinţă catolică” nu este o conştiinţă colectivă sau un fel de „conştiinţă în general.” „Eul” nu este mutat şi nici dizolvat în „noi” şi nici nu devine un mediu pasiv pentru un anumit fel de conştiinţă personală care este împlinită în transfigurarea catolică şi care este eliberată de izolarea de sine şi de alienare şi care absoarbe în sine plinătatea din individualităţi. După cum s-a exprimat S. N. Trubeţkoi: „în noi înşine conţinem catolicitatea împreună cu alţii.” Astfel, putem dobândii abilitatea şi tăria de a primii şi exprima conştiinţa vieţii ca întreg. Este posibilă numai *sobornicitatea* Bisericii ca şi un fel de „transfigurare catolică” a conştiinţei de sine. „Părinţii şi învăţătorii” sunt cei care în măsura umilinţei lor în faţa adevărului, au primit darul de a exprima conştiinţa catolică a Bisericii, căci de la ei învăţăm nu numai opiniile personale şi concepţiile, ci şi mărturia Bisericii. Ei vorbesc din adâncul şi plinătatea catolicităţii: ei teologhisesc din adâncurile *sobornicităţii.* Aceasta este calitatea care trebuie să o învăţăm din nou. Teologul trebui să înveţe să se descopere pe sine continuu în Biserică prin încercări ascetice şi prin disciplină. *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!*

Trebuie să urcăm la nivelul catolic, să ne depăşim îngustimea subiectivă şi să plecăm dincolo de ungherul subiectiv şi închistat. În alte cuvinte, trebuie să creştem în Biserică, să trăim în această tradiţie tainică supratemporală şi integrală şi să combinăm în sine toată

plinătatea revelaţiei şi a introspecţiei. În aceasta şi numai în aceasta există asigurarea unei productivităţi creative. Ea nu se v-a găsi într-un anume fel de afirmaţie pretenţioasă a unei libertăţi profetice. Interesul faţă de problema libertăţii nu este la fel de important ca şi afirmaţia unei libertăţi profetice. Interesul faţă de libertate nu este la fel de important ca şi interesul faţă de adevăr. Numai adevărul ne poate face liberi. Numai printr-un fel de decepţie de sine periculoasă putem demonstra acel „gând schismatic şi dezrădăcinat care este şi el liber." Libertatea nu stă în dezrădăcinare şi nici nu are rădăcini, dar în adevăr, în plinătatea vieţii, în iluminarea care vine de la Duhul Sfânt. Numai Biserica poate poseda tăria şi puterea de a învăţa, *potestas magisterii* şi darul ei este un fel de ungere a infailibilităţii.

Conştiinţa care cunoaşte trebuie să se extindă şi să incorporeze plinătatea trecutului, combinat cu o creştere neîntreruptă. Conştiinţa teologică, trebuie să devină o conştiinţă istorică şi numai în măsura istoricităţii poate fi catolică. Lipsa de sensibilitate la măsurile istorice este o cerinţă esenţială pentru un teolog. Este şi o condiţie esenţială pentru simţul Bisericii. Persoana care este lipsită de sensibilitate faţă de istorie cu greu ar putea fi un bun creştin. Este cu greu accidental că colapsul ecclesialităţii din vremea Reformei a fost legat de o orbire tainică faţă de istorie. Este adevărat că, în polemica cu Roma despre „inovaţie," protestanţi au creat o anumită istorie a Bisericii ca şi o branşă de studiu specială şi au dezvoltat-o subsecvent mai deplin decât orice altă confesiune. Fenomenul actual al istoriei Bisericii nu a avut niciun fel de semnificaţie religioasă şi niciun fel de putere pentru ei. Istoria lor a fost istoria unui „declin" – şi ceea ce era căutat este întotdeauna un „creştinism primitiv" care a existat chiar mai înainte ca istoria umană să înceapă.

Acesta este un element decisiv în aşa numita teologie „modernistă." Este o formă istorică a unei lipse de credinţă sau o lipsă de credinţă în istorie – izbugnirea unui anumit fel de pozitivism şi umanism. Creştinul trebuie să înceapă

să se lipsească de a mai demonstra în istorie ca fiind ceva care poate fi afirmat numai de „credinţă.” Istoria îl cunoaşte numai pe Iisus din Nazaret, în timp ce Hristos este profesat numai prin „credinţă.” Un astfel de scepticism istoric poate fi depăşit numai în Biserică, în *sobornostul* experienţei Bisericii, în care marile adâncuri istorice sunt dezvăluite. O astfel de experienţă este mult mai profundă decât ceva care este la suprafaţă dincolo de ochiul umanist care se întreabă şi peregrinează. Biserica recunoaşte şi confirmă evenimentele dogmatice ca şi fapte ale istoriei. Dumnezeu-umanitatea este un fapt istoric, nu numai un postulat al credinţei. În Biserică, istoria trebuie să ofere teologului o perspectivă genuină. A teologhisii în Biserică înseamnă a teologhisii într-un element istoric, căci viaţa Bisericii este tradiţie. Teologul trebuie să descopere şi să experimenteze istoria Bisericii ca şi un „proces al Dumnezeu-umanităţii,” ca şi o ieşire din timp într-o veşnicie plină de har – formarea şi crearea trupului lui Hristos. Numai în Biserică putem simţi ritmul ecclesialităţii şi numai în ea putem discerne statura tainicului Trup. Numai în istorie putem fi deplin convinşi de realitatea mistică a Bisericii şi să putem fi eliberaţi de ispita de a rupe creştinismul într-un fel de doctrină abstractă şi în moralism.

Creştinismul există deplin în istorie şi este în întregime despre istorie. Nu este numai o revelaţie a istoriei, dar şi o chemare la acţiune istorică şi creativitate. Totul din Biserică este dinamic, totul, de la Cincizecime la a doua venire, este acţiune şi mişcare. Această mişcare nu este o scăpare faţă de trecut, ci mai mult un fel de fructificare neîntreruptă a trecutului. Tradiţia trăieşte şi poartă viaţă numai în creativitate.

Principala categorie a istoriei este împlinirea şi fructificarea. Munca teologică în sine poate fi justificată numai într-o perspectivă istorică. Sensibilitatea istorică a gândirii ruseşti, dimpreună cu încercările meditaţilor şi experienţelor istorice, constituie cel mai bun garant pentru o reînnoire în teologie. Bineînţeles, această cale de

recuperare a unui sens al Bisericii a fost traversată numai conceptual şi atunci în grabă şi superficial. Nu putem spune că teologia rusească, în dezvoltarea ei creativă, adecvată şi experimentată creativ şi cu atenţie fie prin patristică sau bizantinism. Datoria rămâne încă de îndeplinit. Gândirea teologică rusă trebuie să treacă prin cea mai strictă şcoală de elinism creştin. În Biserică elinismul a fost, al drept vorbind, imortalizat, fiind încorporat în înseşi fabrica realităţii Bisericii ca şi o categorie veşnică a existenţei creştine. Aceasta nu înseamnă în niciun caz un elinism etnic sau un hellas contemporan sau Levant şi niciun „filetism" grecesc deplin nejustificat.[530] Cea ce spunem noi prin „antichitatea creştină," elinismul dogmaticii, al liturghiei şi al icoanei. Stilul elin este un fel de „evlavie misteriologică" care a fost stabilită veşnic în liturghia ritualului oriental, într-un anume sens, este imposibil să intrăm în ritmul tainelor liturgice fără un anumit nivel de re-elinizare tainică. Putem oare găsi în Biserică un astfel de nebun care să vrea să de-elinizeze liturghia şi să o refacă într-un mod mai „contemporan"?

Cel mai puternic element din cultura rusă este icoana rusească şi aceasta tocmai fiindcă în iconografie experienţa elină a fost asimilată duhovniceşte şi realizată într-o intimitate creativă genuină de stăpânii ruşi. Astfel, în general, „elinismul" este ceva mai mult decât un episod istoric şi tranziţional în viaţa Bisericii. Când „categoria antică" a început să fie atribuită teologului, el nu a făcut decât să îşi mărturisească propria plecare din ritmul sobornostului. Teologia poate fi catolică numai în elinism.

Elinismul are două părţi. În antichitate partea ei anti-creştină a fost mai puternică şi de atunci au fost mai mulţi

530 *Filtism* (grecescul *file* pentru trib sau naţiune) a fost un termen aplicat naţionalismului ecclesial în nou restaurate Biserică Bulgară (1872). Patriarhul Constantinopolului, care a cerut alegerea unui exarh autonom bulgar, a convenit un sinod pan ortodox ca să trateze cu această problemă. Au venit numai reprezentanţii greci. Sinodul a condamnat „secesiunea" bulgară fiindcă a încercat să stabilească o biserică autonomă pe nişte temelii pur naţionale.

cei care s-au retras în elinism tocmai ca să se opună luptei împotriva creştinismului. Ar fi destul să îl menţionăm pe Nietzsche. Elinismul a fost şi el botezat în Biserică. În aceasta constă sensul istoric al patristicii. Acest „botez al elinismului" a marcat o sfârtecare ascuţită în acele vremuri. Criteriul măsurării acestei pauze a fost Vestea ce Bună, chipul istoric al Cuvântului Întrupat. Un elinism transfigurat a devenit în întregime istoric.

Teologia patristică este întotdeauna o „teologie a faptelor"; ea se întoarce la evenimente, al evenimentele unui istorii sfinte. Toată ispita unei „de-elinizări radicale" a creştinismului, a fost repetată frecvent în istorie şi ea nu poate submina semnificaţia faptului primar că Vestea cea Bună şi teologia creştinismului sunt toate exprimate şi întărite tocmai în categorii elinice. Patrologia, *sobornostul,* istorismul şi elinismul sunt toate aspecte ale unui plan singular şi individual.

Obiecţiile împotriva unuia astfel de „paragraf elinic" pot fi anticipate şi prevăzute. Astfel de obiecţii au fost ridicate frecvent şi din mai multe direcţii. Încercările lui Albrecht Rischtl şi a şcolii lui de a muta motivele elinice din doctrina creştină şi a ne întoarce la nişte temelii pur „biblice" sunt cât se poate de binecunoscute.[531] Aceste încercări au condus subsecvent la o reducere a creştinismului la un fel de moralism umanist, formă în care a şi fost respins. Întoarcerea la Biblie s-a dovedit a fi iluzorie. Chiar şi explicaţia revelaţiei creştine numai în termenii unor categorii „semitice" de „drept" sau „profeţie" se dovedesc a fi insuficente. Astfel de categorii şi-au atras mai recent pe mulţi găsindu-şi cel mai bine expresia în „teologia dialectică" a şcolii lui Karl Barth, Emil Brunner şi alţii.[532] Aceasta este tocmai o interpretare

531 A se vedea mai sus.

532 Karl Barth (1886-1968) a fost un teolog protestant neo-ortodox, care s-a luptat şi el cu problematica modernismului (*Dogmatică bisericească,* 1932) şi hristologia cu scopul de a oferii o replică creştină eşecului liberalismului şi raţionalismului epocii victoriene. Emile Brunner (18891-966), un teolog protestant elveţian a fost

a Noului Testament în categoriile celui vechi, în elementul profeţiei fără niciun fel de împlinire genuină, ca şi cum profeţiile nu au fost deja realizate. Istoria este devaluată, cu un accent care se mută pe judecata de apoi. Plinătatea adevărului revelat este constrânsă. Profeţia biblică, între timp, îşi găseşte împlinirea actuală tocmai în elinismul creştin. *Vetus Testamentum in nova patet.* Biserica Noului Testament îi include atât pe evrei cât şi pe greci într-o nouă viaţă simplă. Categoriile ebraismului îşi pierde semnificaţia ei independentă şi orice încercare de a o separa sau a o detaşa de întregul sintezei creştine nu face decât să producă o întoarcere înapoi la iudaism. Adevărul „ebraismului" este deja incorporat în sinteza elinică, fiindcă elinismul a devenit o parte din Biserică tocmai printr-un fel de altoi biblic. Până şi o contrapoziţie istorică de „semitism" şi „elinism" este lipsită de justificare.

În miezul idealismului german mai mulţi au conceput ideea de a traduce toată dogmatica şi înseşi dogmele, dintr-un limbaj elinic mai comprehensibil şi mai familiar al idealismului modern, folosind căile oferite de Hegel, Schelling, Baader şi alţii. Chiar şi Homiakov şi-a luat această idee în cap. Aceste forturi continuă şi acum. Este posibil pentru omul unei „culturi faustiene" să fi mulţumit cu codul static al unui elinism arhaic? Nu ar trebuia ceste cuvinte vechi şi înapoiate să fie amestecate? Nu s-a schimbat sufletul şi nici nu şi-a pierdut afinitatea faţă de aceste „chipuri fatale şi deznădăjduite" în aceste cuvinte şi simboluri obsolete?

Trebuie să ne întrebăm de ce aceste simboluri şi categorii au devenit atât de „obsolete." Este mai întâi de orice din cauza faptului că „prezentul" şi-a uitat originile şi este incapabil de a îşi incorpora propriul trecut şi este tăiat şi izolat de orice formă? În orice caz, „psihologia şi

---

profesor de teologie al Universitatea din Zürich. Poziţia lui teologică se apropia foarte mult de cea a lui Barth. Pentru o critică extinsă a lui Florovski a se vedea teologia lui Emil Brunner, a se vedea şi „Despre ultimele lucruri şi ultimele evenimente," în *Creaţie şi răscumpărare,* volumul III din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski,* pp. 243-265.

filosofia contemporană” sunt în sine subiectul unui anumit fel de verificare şi justificare a adâncurilor experienţei bisericeşti. Modul kantian şi cel hegelian de gândire nu se măsoară în niciun fel cu experienţa. Cu greu putem măsura experienţa Bisericii după standardele lui Kant, Loţe, Bergson sau Schelling; există în această idee ceva tragicomic. Ceea ce este necesar nu este o reformulare a ideilor dogmatice dintr-un idiom arhaic într-unul modern, ci mai mult o întoarcere creativă de la această experienţă „arhaică” la una mai modern, cu scopul de a trăi din nou această gândire şi a reinclude în fabrica neruptă a plinătăţii catolice. Toate încercările de mai înainte de a retranscrie şi a „reface” „trădarea” rezultată din eşecul – reinterpretarea în termenii cunoscuţi ca fiind lipsiţi de adecvare. Un particularism incurabil a infectat acest fel de încercări. Acest eforturi s-au dovedit a fi inevitabil tropice şi nu contemporane. În practică, scăparea din „elinismul creştin” nu înseamnă un progres „înainte,” ci o mişcare „înapoi” în legătura nesfârşită şi în aporiile acelui elinism lipsit de transfigurare care se bazează numai pe botezul patristic. Idealismul german a fost în mare măsură o întoarcere la elinismul pre-creştin. Oricine nu voieşte să locuiască cu părinţi şi se teme să cadă într-un anume fel de „scolastică patristică,” oricine se sârguieşte cu vanitate pas cu pas cu epoca aratului cu calul undeva „afară” este damnat de înseşi sorta lucrurilor să se retragă înapoi, dimpreună cu Platon, Aristotel, Plotin şi Filon – în orice caz înainte de Hristos. O întoarcere de la Ierusalim la Atena este demodată şi nefolositoare.

Obiecţiile ridicate de „paragraful elinic” au fost şi ele ridicate de partea opusă – nu de filosofia occidentală, ci de duhul naţional rusesc. Nu ar trebui ca ortodoxia să fie transpusă într-o cheie slavă, ca să se potrivească „sufletului rusesc” recent câştigat pentru Hristos? De mai multe ori ne întâlnim cu astfel de proiecte între unii slavofili minori – cum ar fi Orest Miller – şi între alţi populişti. Elementul grec a fost suspectat de intelectualism şi prin urmare a fost declarat superfluu şi o greutate

nepotrivită asupra inimii ruseşti.

Nu fără niciun motiv au adoptat oamenii noştri creştinismul, nu din cauza Evangheliilor, ci a Prologului şi au fost iluminaţi nu de predici ci de liturghie – nu de teologie, ci de plecăciuni şi sărutarea vaselor sacre.

M. M. Taraaev a ridicat problema „tradiţiei greceşti" sau a influenţei directivei şi a îndreptăţirii. Cu o consistenţă deplină, el a extins respingerea sa a elinismului pentru ca să includă tradiţia patristică. „Învăţăturile Sfinţilor Părinţi," după cum i se păreau lui „sunt un fel de gnosticism pur." De ceea ce credea el că este nevoie era un fel de „filosofie a inimii." Chiar şi dacă un astfel de produs tipic al intelectualismului grec nu înlocuia teologia dogmatică, cel puţin a obscurizat-o. Tareev a denunţat-o plin de ură şi opresiune faţă de „jugul bizantin."

Gnosticismul grec a îngreuiat gândirea religioasă rusă, a frânt creativitatea teologică şi nu a permis ca propria ideologie să dezvolte propria noastă filosofie a inimii. A făcut ca rădăcinile să înfometeze şi a pârjolit vlăstarii.

Strict vorbind, Taraev a oferit pur şi simplu o temelie iluzorie pentru acel obscurantism larg răspândit şi mut care îşi căuta un adăpost sigur faţă de toate neliniştile filosofice a unei „evlavii calde" sau a unei „filosofii a inimii." Suntem surprinşi de o astfel de voinţă naivă de a se exclude din istoria şi moştenirea creştină, prin ostilitatea naivă şi lipsa de sensibilitate, pentru cei care au uitat de originile lor.

Gândirea teologică rusă nu a suferit de o dominaţie grecească, ci mai mult din cauza unei pauze lipsite de îngrijorare şi grăbite şi a ruperii legăturilor cu tradiţiile elinice şi bizantine. Această cădere din tradiţie a lăsat sufletul rus sterp şi nemângâiat, căci creativitatea ar fi imposibilă afară de o tradiţie vie. Orice respingere a „moştenirii greceşti" nu poate însemna decât un fel de sinucidere a Bisericii.

IV

Adevărul Ortodoxiei

Teologia rusă a experimentat imitativ o fază majoră a unei gândiri religioase moderne occidentale – teologia tridentină, perioada baroc, ortodoxia protestantă şi scolasticismul, pietismul şi francmasoneria, idealismul german şi romantismul, fermentul creştin social care a urmat revoluţiei franceze, expansiunea şcolii hegeliene. Istoriosofia critică modernă, şcoala de la Tubigen şi rischtlimsul, romantismul modern şi simbolismul. Într-un fel sau altul toate aceste influenţe au intrat succesiv în experienţa culturală rusă. Totuşi, au rezultat imitaţia şi dependenţa – niciun fel de întâlnire adevărată cu Occidentul nu a avut loc. Aceasta nu putea avea loc în libertate şi egalitatea iubirii.

Ar fi destul ca pur şi simplu să repetăm răspunsuri care au fost formulate mai înainte în Occident – problemele vestice trebuie discernute şi puse din nou în discuţie. Teologia rusă trebuie să penetreze confident gândirea religioasă rusă şi să traseze şi să examineze duhovniceşte toată problematica complexă a gândirii şi spiritualităţii religioase ruseşti şi astfel să examineze calea dificilă şi întortochiată a Occidentului încă de pe vremea marii schisme. Accesul la viaţa creativă lăuntrică vine numai din problematică şi prin urmare trebuie să simpatizăm cu ceea ce a experimentat viaţa în problematica deplină, căutând în nelinişti. Teologia ortodoxă şi-ar putea recupera independenţa faţă de influenţa occidentală numai printr-o întoarcere duhovnicească la sursele şi temeliile patristice. Întoarcerea la părinţi nu înseamnă abandonarea acestui veac, scăparea din istorie sau laşitatea pe un anumit câmp de bătălie. Experienţa patristică nu numai că trebuie păstrată, ci ea trebuie descoperită şi adusă la viaţă. Independenţa faţă de Occidentul neortodox are nevoie să devină o înstrăinare faţă de el. O ruptură faţă de Occident

nu ar oferi nicio soluţie. Gândirea ortodoxă trebuie să perceapă şi să sufere încercările şi ispitirile occidentale şi de dragul lor nu putem să ne abţinem să fim tăcuţi în privinţa lor. Toată experienţa occidentală a ispitirii şi a căderii trebuie să fie examinată creativ şi transformată; toată „melancolia europeană" (după cum a numit-o Dostoevski) şi toate acele lungi secole de istorie creativă trebuie şi ele păstrate. Numai o astfel de co-experienţă compasională ar putea oferii o cale de ieşire faţă de reunificarea unei lumi creştine care din câte se pare este din nefericire fracturată şi astfel să ne putem îmbrăţişa recuperarea fraţilor noştri adormiţi. Nu este destul să respingem sau să negăm greşelile şi erorile occidentale – ele trebuie depăşite şi trecute printr-un nou act creativ. Aceasta v-a fi cel mai bun antidot pentru gândirea ortodoxă împotriva oricărei fel de otravă secretă şi lipsită de un diagnostic exact. Teologia ortodoxă a fost chemată să răspundă la nişte probleme ne ortodoxe şi să confrunte neo-ortodoxia nu cu acuzaţii occidentale ci cu o mărturie vie: adevărul ortodoxiei.

Ruşii au discutat şi au argumentat enorm de mult despre sensul dezvoltării occidentale. De fapt pentru mulţi Europa a devenit o a doua ţară de baştină. Pot eu spune că ruşii au cunoscut occidentul? Schiţele obişnuite ale dezvoltării occidentale au conţinut mai mult o discreţie dialectică decât o viziune genuină. Chipul imaginar sau cel al unei Europe unite a fost obscurizat în faţa lui actuală. Sufletul rus s-a manifestat enorm de mult prin artă, în special după deşteptarea estetică de la finele secolului al XIX-lea. Inima s-a ridicat şi a devenit mai sensibilă. Totuşi, sensibilitatea nu v-a putea niciodată să pătrundă în adâncurile ultime. Mai mult, slujeşte ca şi un obstacol faţă de experimentarea intensităţii depline a durerii şi neliniştii religioase. Estetismul rămâne mult prea neproblematizat şi gata să cadă într-un anume fel de contemplaţie lipsită de efectivitate. Slavofilii, Gogol şi Dostoevski au fost primii care au simţit mai profund neliniştea şi nemulţumirea creştină în Occident. Discontinuităţile şi contradicţiile

vestice au fost remarcate la o măsură mai mică de Vladimir Soloviov. Din câte se pare el era preocupat mai mult de „politica creştină.” De fapt, Soloviov cunoştea ceva mai puţin despre ultramontanismul vestic şi idealismul german (şi ar mai trebui să îi remarcăm pe Fourier, Swedenborg şi pe spiritualişti şi între alţii pe Dante). El a crezut enorm de mult în stabilitatea Occidentului şi numai în anii de mai apoi el a fost capabil să îşi remarce foamea sa romantică, agonia celui bolnav şi sufletele creştine care se tânguiau.

Concepţia vechilor slavofili s-sa dovedit şi ea stearpă. Totuşi, ei au posedat o relaţie lăuntrică profundă faţă d cele mai intime tematici occidentale. Mai mult, ei au avut ceva şi mai mare: o conştiinţă a consancvinităţii şi responsabilităţii creştine, un simţ al tânjirii pentru un anumit fel de iubire fraternă pasională şi un presentiment conştient al misiunii ortodoxe în Europa. Soloviov vorbeşte mai mult de naţionalul rus decât de chemarea ortodoxă. El vorbeşte de o misiune teocratică în Rusia. Vechi slavofili ruşi şi-au văzut datoria lor în termenii unor cerinţa europene, probleme nerezolvate şi insolubile ridicate de a jumătate din lumea creştină singură. Marele adevăr şi marea tărie morală a slavofilismului timpuriu se găseşte în acest sens al responsabilităţii creştine.

Ortodoxia a fost chemată să mărturisească. Acum mai mult ca niciodată vestul creştin stă în faţa unor prospecte divergente, o întrebare vie adresată aşa numitei „mişcări ecumenice.” Teologia ortodoxă este chemată la un anumit fel de „problematizare ecumenică” care poate fi decisă prin consumarea Bisericii în plinătatea unei tradiţii catolice care inviolabilă şi nestricată, dar care se reînnoieşte şi care creşte prin sine continuu. Din nou, întoarcerea este posibilă numai printr-o „criză” căci calea recuperării creştine este critică şi nu irenică. Vechea „teologie polemică” şi-a pierdut de mai multă vreme legătura lăuntrică cu orice fel de realitate. O astfel d teologie a fost un fel de disciplină academică şi a fost întotdeauna elaborată pe aceleaşi „texte” occidentale. O

exegeză istoriosofică a tragediei religioase occdentale trebuie să devină o nouă „teologie polemică.” Dar această tragedie trebuie şi ea îndurată şi făcută vie, tocmai ca una care este a noastră şi catarsisul ei potenţial trebuie demonstrat în plinătatea experienţei Bisericii şi a tradiţiei patristice. În această sinteză ortodoxă nou creată, experienţa veche de secole a vestului catolic trebuie şi ea studiată şi trebuie să i se confere un diagnostic de către teologia ortodoxă cu o grijă mai mare şi cu mai multă simpatie care ar fi cazul până acum.

Ceea ce se scontează aici este adopţia sau acceptarea doctrinei romane, nu o imitaţie a „romanismului.” În orice caz, gânditorul ortodox poate afla o sursă mai potrivită pentru o deşteptare creativă în marile sisteme ale unui „scolasticism superior,” în experienţa misticilor catolici şi în experienţa teologică a catolicismului de mai apoi decât în filosofia idealismului german sau a erudiţiei critice protestante din secolele al XIX-lea şi al XX-lea sau chiar în „teologia dialectică a zilelor noastre.” O renaştere creativă a lumii ortodoxe ar fi o condiţie necesară pentru rezolvarea unei „probleme ecumenice.”

Întâlnirea cu vestul nu a dobândit niciun fel de dimensiune. În vremurile trecute, o tradiţie elaborată şi complexă s-a creat şi a înflorit în Occident, o tradiţie a teologiei şi a culturii, a căutării, a acţionării şi a dezbaterilor. Această tradiţie nu a fost deplin abandonată chiar şi în vremea celor mai amare dispute şi altercaţii confesionale din vremea Reformei. Solidaritatea cărturărească nu a dispărut deplin chiar şi după apariţia liberii cugetări. Într-un anume sens, erudiţia teologică occidentală din acele vremuri a rămas o unitate, legată de un anumit sentiment de responsabilitate mutuală pentru neputinţele şi greşelile fiecărei părţi. Teologia rusă, ca şi disciplină şi ca subiect de instrucţie, s-a născut în această tradiţie. Datoria ei nu a fost de a abandona tradiţia, ci de a participa la el liber, responsabil, conştient şi deschis. Teologul ortodox nu trebuie să îndrăznească să se depărteze de la această circulaţie universală a căutărilor

teologice. După căderea bizantinilor, numai Occidentul a continuat să elaboreze o teologie. Deşi în esenţă teologia este o sârguinţă catolică, a fost rezolvată numai în schismă. Acesta este paradoxul primar al istoriei culturii creştine. Occidentul expune teologia în timp ce Orientul este tăcut sau ceea ce este i mai rău, Orientul repetă greşelile făcute neîncetat şi repetă lecţiile care au fost deja învăţate de Occident.

Teologul ortodox nu trebuie să se arate ca fiind dependent de susţinerea occidentală pentru eforturile lui personale. Sursele lui primare sunt primite din teritorii occidentale şi el îi citeşte pe părinţi şi acţionează la sinoadele ecumenice în ediţii occidentale care de mai multe ori nu excelează în acurateţe. El învaţă metodele şi tehnicile de a trata cu nişte materiale colectate din şcolile occidentale. Istoria Biserici ruseşti este mai întâi de orice cunoscută prin munca a mai multor generaţii de investigatori şi cărturari. Aceasta se aplică şi la colecţia unor interpretări a unor date istorice. Cea ce este important este centrarea constantă pe conştiinţa occidentală şi pe realitatea ecclesialităţii, pe conştiinţa istorică acută, reflecţia persistentă şi conştiinţa istorică acută, susţinerea persistentă şi lipsită de oscilaţie a surselor primare ale creştinismului. Gândirea occidentală locuieşte întotdeauna în trecut cu o astfel de intensitate a pomenirii istorice că se pare că compensarea pentru nişte defecte nesănătoase în memoria tainică. Teologul ortodox trebuie să ofere mărturia sa lumii – o mărturie care se ridică din memoria lăuntrică a Bisericii – şi prin ea se rezolvă problema descoperirilor istorice. Numai pomenirea lăuntrică a Bisericii ar putea aduce viaţa la un fel de mărturie a textelor.

V

Noul veac la teologiei

Istoricul nu este chemat să facă profeţii. El trebuie să

înţeleagă ritmul şi sensul evenimentelor. Uneori se poate întâmpla ca anumite evenimente să fie profetice şi aşa sunt ele, el trebuie să discernă mesajul, în legătură cu alte evenimente. Nu putem argumenta dacă în anii mai recenţi a început o nouă epocă în istoria lumii creştine, o eră care am putea-o numi ca fiind apocaliptică. Aceasta nu înseamnă că trebuie impetuos să încercăm să descoperim adevăruri interzise şi care nu pot fi descoperite. Un motiv apocaliptic este cât se poate de aparent în tot cursul evenimentelor contemporane. Se pare că rebeliunile teomahe şi cele lipsit de Dumnezeu se ridică cu un fel de tărie şi putere fără precedent. Toată Rusia se pare că a fost cuprinsă de această condamnare teomahă şi de această încrâncenare. Toată populaţia, generaţie după generaţie a fost atrasă în această încercare seductivă şi otrăvitoare.

Nu a existat niciun fel de „neutralitate," niciun fel de problemă simplă şi prozaică şi nici alte probleme în lume. Totul a fost pus în discuţie, ambiguu şi împărţit. Totul primea numele lui Anthrist, care se pare că pune un fel de stăpânire pe toate lucrurile, grăbindu-se să îşi fixeze pecetea peste acestea. Toţi au stat în faţa unei alegeri – credinţa sau necredinţa – în timp ce alternativa a devenit un subiect arzător. „Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea şi cel care nu adună cu Mine împrăştie" (Matei 12:30). Revoluţia a descoperit un adevăr crud şi dureros despre sufletul rus, descoperind sufletul rus printr-o lipsă de credincioşie, apostazie, durere şi depravare. Sufletul rus a fost otrăvit, perturbat şi distrus. Numai printr-un efort ultim al unor sârguinţe duhovniceşti deschise, prin lumina raţiunii lui Hristos, prin cuvânt, sinceritate şi adevăr şi prin cuvântul şi puterea Duhului, poate sufletul să fie pătruns şi lovit, înşelat şi făcut laş din cauza unor îndoieli şi decepţii rele care să fie vindecate şi întărite. A venit vremea unei lupte deschise şi o competiţie pentru sufletele oamenilor. A venit vremea pentru toate problemele legate de cunoaştere şi de viaţă ca să primim şi să posedăm un răspuns cu adevărat creştin şi să fim inlcuşi în fabrica sintetică şi în plinătatea credinţei. Teologia

încetează de a mai fi o „afacere privată” sau personală, la care fiecare persoană este lăsată să participe sau nu, depinzând de darurile personale ale fiecăruia, de înclinaţii şi aspiraţii. În aceste vremuri de înşelăciune şi judecată, teologia trebuie să devină din nou o „problemă publică,” o chemare universală. Orice persoană trebuie îmbrăcată într-un anume fel de armură duhovnicească. A venit vremea când tăcerea teologică, perplexitatea, inconsistenţa şi lipsa de articulaţie sunt echivalentul trădării sau a fugii din faţa duşmanului. Tăcerea poate fi numai un răspuns dezastros şi grăbit sau un răspuns lipsit de inteligenţă; ar putea devenii din ce în ce mai seductiv şi mai otrăvitor când ne ascunde în întuneric, ca şi cum credinţa a fost „şubredă şi nu a fost un lucru pe care ne-am fi putut baza.”

Veacul teologiei apune din nou. Epoca noastră este din nou chemată la munca teologiei. Mulţi ar putea găsii o astfel de afirmaţie oarbă, exagerată şi limitată. Nu este epoca contemporană cel mai bine caracterizată ca un fel de „muncă socială,” la construcţia unui Oraş Nou? În aceste vremuri problematice, nu pare că creştinismul a devenit un fel de „temă socială” adusă în prim for de un curs ireversibil al evenimentelor? Mulţi privesc un astfel de efort ca fiind nepotrivit pentru condiţiile ruseşti. Rusia contemporană este chemată la acţiune, nu la contemplaţie! Este permis să slăbim un „activism” slab prin chemarea la reflecţie şi concentrare asupra sufletului? Mulţi privesc munca teologiei ca un fel de trădare şi dezertare. Obiecţiile şi perplexităţile ei descoperă o miopie fatală. Bineînţeles că nu acum a venit momentul să ne debarasăm de subiecte sociale: „steaua regală” a socialismului este aici, arzând pe soclul istoriei. Totuşi, problema socială în sine este mai presus de orice una duhovnicească, o problemă a conştiinţei şi a înţelepciunii. Revoluţia socială este în cele din urmă un fel de interval de timp stricat duhovniceşte. Revoluţia rusă a fost o catastrofă duhovnicească, un colaps al sufletului, o izbugnire de patimi rebele şi prin urmare ar fi trebuii ca ele să fie

explicate prin temeliile lor duhovniceşti. Taina viitorului Rusiei nu stă atât de mult într-o construcţie tehnică socială, ci în noul om pe care ei încearcă acum să îl construiască, să îl creeze şi să îl desăvârşească fără Dumnezeu, fără credinţă, fără iubire. Nu a făcut ca acest curs ireversibil al evenimentelor să ridice problema credinţei în prim plan, cu un fel de acuitate şi deschidere apocaliptică ultimă şi genuină? Nu suntem noi capabili să vedem toată problematica intimă a ateismului şi deziluzionării, a ispitelor şi a lipsei de evlavie, ridicându-se cu o acuitate majoră? „Nu carnea este cea care s-a stricat în zilele noastre, ci sufletul – şi omul plânge în disperare.” (Tiutchev).

Suntem chemaţi la teologie tocmai fiindcă am intrat deja în această luptă apocaliptică. Cu o mare grijă şi atenţie, o mărturisire tare şi responsabilă, adevărului lui Hristos trebuie să se opună acestei viziuni contagioase şi care se află în deplină desfăşurare de ateism şi teomahie. Bineînţeles că nicio „ştiinţă care nu crede” nu este în niciun caz neutră, ci numai un fel de „contra teologie” şi care conţine mai mult decât cea ceea ce este pasional şi împătimit, orb şi întunecat şi de mai multe ori întunecat şi maliţios. Totuşi, există o tânjire şi ne sunt oferite introspecţii sporadice dar din sursa opusă. Din nou şi aici teologia este chemată să judece şi să vindece. Trebuie să intrăm în domeniul întrebărilor, al subterfugiilor şi a decepţiilor de sine cu scopul de a răspunde îndoielilor şi reproşurilor. Trebuie să intrăm în această lume neaşezată prin semnul crucii în inimile noastre şi cu rugăciunea lui Iisus în minte, căci aceasta este o lume a unor taine ameţitoare unde totul devine dublu, fărâmiţându-se într-un joc de reflecţi ca şi cum am fi înconjuraţi de oglinzi. Teologul este chemat să mărturisească în faţa lumii. Circumstanţele primelor secole – când sămânţa a fost însămânţată şi a germinat într-o lume netrasfigurată printr-o primă însămânţare sfinţită – sunt repetate cum nu se poate mai bine. În acele zile, purtătorii Veşti celei Bune au trebui să vorbească deschis unor inimi care nu au fost

transfigurate, unor conştiinţe întunecate şi păcătoase a unor „păgâni” la care au fost trimişi şi care şedeau în întunericul şi în umbra morţi. O lume a prezentului lipsită de credinţă şi de Dumnezeu ar fi într-un anume sens o lume precreştină reînnvigorată în toate atitudinile ei antireligioase, sceptice şi pseudo-religioase.

Cu atât mai mult are de mărturisit teologia în faţa unei astfel de lumi. Un sistem teologic nu poate fi pur şi simplu fructul unei învăţături născute din reflecţia psihologică. Experienţa rugăciunii, a concentrării duhovniceşti şi a îngrijirii pastorale sunt şi ele necesare. Teologia trebuie să răsune cu vestea cea bună, *kerigma.* Teologul trebuie să vorbească unor oameni vi, unor inimi vii. El trebuie să vorbească în contextul unui context de grijă şi iubire sincere, în sfera unei responsabilităţi directe faţă de sufletul fratelui său, în special a fratelui său care nu a fost iluminat. Procesul de învăţare în general nu este şi nu trebuie să fie dialectic, ci mai mult un fel d moment dialogic. Cine mărturiseşte pentru adevăr în faţa celor care învaţă să cunoască adevărul, îl cheamă să îngenuncheze şi să se smerească în faţa adevărului – şi prin urmare el trebuie să fie smerit. Umilinţa i s cere cel mai mult unui teolog.

Rutina pastorală şi predarea nu pot rezolva nou creata datorie de a construi sufletul şi conştiinţa umană şi această datorie nu poate fi lăsată la o parte. Este necesar să răspundem cu un sistem deplin de gândire, printr-o mărturisire teologică. Toată problematica unui suflet necredincios şi care nu caută – toată problematica unui greşeli voite şi a unei ignoranţe care nu este binevenită – trebuie înlăturară şi respinsă. A venit vremea când evaziunea învăţăturii teologice şi a cunoaşterii a devenit un păcat mortal, nu un semn de iubire ci de satisfacere de sine, laşitate şi înşelăciune. Simplificarea se poate dovedii a fi o faţadă diabolică, în timp ce neîncrederea unei raţiuni inchizitive este expusă ca şi un fel de frică diabolică. „Ei sunt pătrunşi de frică când de fapt nu există frică.” Aici am putea repeta şi reaminti cuvintele spune nu cu mult în

urmă de Filaret al Moscovei în nişte circumstanţe similare.

Este adevărat că darul de a fi un învăţător nu este intenţionat pentru toată lumea şi Biserica îi găseşte numai pe câţiva vrednici de a de a fi numiţi teologi. Totuşi, în creştinism nimănui nu îi este permis să fie deplin lipsit de instrucţie şi să rămână un ignorant. Nu S-a numit Domnul învăţător şi adepţi Lui ucenici? Chiar şi mai înainte ca creştinii să fie numiţi creştini, ei au fost numiţi în cele din urmă, discipoli. Este un titlu gol, care nu semnifică nimic? Când a trimis Domnul pe ucenici în lume? Mai presus de orice, a aceasta a fost cu scopul de a îi învăţa pe oameni: „mergeţi şi faceţi-vă ucenici din toate naţiile...” Dacă nu voiţi să studiaţi şi să încercaţi să înţelegeţi creştinismul, atunci nu ne putem numii ucenici, nu suntem urmaşii lui Hristos; apostolii au fost trimişi în lume pentru voi; se poate ca voi să nu mai fiţi creştini după cum au fost creştinii încă de la începutul creştinismului. Atunci nu mai ştiu ce sunteţi şi ce aţi devenit.[533]

533 *Slova i rechi* [Predici şi adrese] (1882), vol. 4, pp. 151-152. Predica a fost ţinută în 1841 de ziua Sfântului Alexei [Nota autorului].